بـروس ب. لـورنـس

تحطيم الأسطورة

تخطي الإسلام للعنف

مكتبة العبيكان

تحطيم الأسطورة

تحطيم الأسطورة

الإسلام والعنف

تأليف: بروس ب. لورانس

تعريب: غسان علم الدّين
مراجعة: د. رضوان السيّد

مكتبة العبيكان

Original title:

Shattering The Myth
Islam Beyond Violence

by: Bruce B. Lawrence

ISBN 0 - 691 - 00487 - 0

Published by: Princeton University Press. New Jersey USA

الطبعة العربية الأولى 1425هـ ـ 2004م

المملكة العربية السعودية، شمال طريق الملك فهد مع تقاطع العروبة، ص. ب. 62807، الرياض 11595

Obeikan Publishers, North King Fahd Road, P.O. Box 62807, Riyadh 11595, Saudi Arabia

ملحوظة:

الآراء والأفكار الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي المؤلف ولا تمثل أو تعبر عن رأي الناشر.

إلى ميريام

رفيقتي، وكيميائي، وناقدتي، وفوق الكل، صديقتي

بالإمكان معرفة الموقع الوسطي للإسلام من حقيقة تعرّضه للهجوم من اتّجاهين مختلفين: من الاتجاه الديني؛ وهذا أمر طبيعي وواقعي، ومن صلب هذه الحياة، ثم من ناحية العلوم حيث هناك العناصر الدِّينيَّة والروحيَّة. هناك إسلام واحد لديه، مثلما لدى الإنسان، روح وجسد... بالنسبة للمستقبل والنشاطات العملية للإنسان فالإسلام يعني الدعوة إلى تنظيم إنسان يتناغم في روحه وجسده، و[الدعوة لتنظيم] مجتمع لديه قوانين ومؤسَّسات اجتماعية ـ سياسيَّة تحافظ على هذا التناغم ولا تنتهكه.

من كتاب «الإسلام بين الشرق والغرب» لعلي عزت بيغوفيتش

الجهاد يعني «ضمان أن يأتي نضال المسلمين في العالم الحقيقي من أجل العدالة الاجتماعية والسَّلام بالثمار المرجوَّة». إن الهدف المثالي لكل مسلم هو الإسلام، «الاستسلام والخضوع في يقين لله عزّ وجلّ».

نقلاً عن «الجهاد الرقمي» الواردة في موقع الإنترنت لمركز موارد النشطاء لمعلومات المسلمين والعالم بتاريخ 26 شباط (فبراير) 1996.

المحتوى

تمهيد

لم يكن العنف يوماً بعيداً عن الدعاوى الشعبية للسياسة الإسلامية. وهناك اعتقاد أن الإسلاميين أو «الأصوليين» المسلمين يناصبون الدولة العلمانية العداء الشديد. ويُنظر إلى العمليات الجهادية على أنّها وجهٌ هام ـ إن لم يكن حاسماً ـ في التقابل بين الإسلام والغرب في وقتنا الحاضر. كما أن وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية اتّخذ صفة الكليشيه (أي الفكرة المبتذلة). ومثلما هو الحال مع جميع المفاهيم المدرَكة، هناك بعض عناصر التأمّل في هذه الصيغ. إلاّ أنّه يتوجّب إجراء تحليل صحيح للاكتشاف الكامل للسياقات التي تطوّرت فيها المجتمعات الإسلامية، وأيضاً للطُرق التي تفاعلت فيها مع الأنظمة الاقتصادية والسياسية الكبرى. لقد قدَّم لنا بروس لورانس قراءةً مسهبةً للتجربة الإسلامية المعاصرة.

بالنسبة للمجتمعات الإسلامية بدءاً من القرن الثامن عشر وما بعده، ومثلما هو حال المجتمعات الأخرى، فإن الحدث الكبير كان الغزوات الإمبريالية الغربية، وقدوم الاستعمار.

وقد كانت النتائج كثيرة: تشويه التطوّر الاقتصادي، والخضوع لمتطلبات التجارة والاستثمار والإنتاج «العولمي» ـ أي للغرب ـ وظهور الطبقات البيروقراطية العليا باسم الاستقلال، وفسخ الهيكليّة الإيديولوجية الوطنية العليا عن المستعمرين، وردّ فعل المناهضين للطبقة العليا الّذين

سعوا لتأكيد حقّهم في السلطة والشرعية، من خلال تحدّيهم الأُسس السياسية والثقافية الأصيلة. إن هذه المسيرة التاريخية ليست بعيدةً عن المسلمين إذ إنّهم مثل الآخرين يُصدمون بالتيارات الكبيرة. ولذا فإن تفسير السلوك السياسي للمسلمين، اعتماداً على تصنيفات مثل «الغضب الإِسلامي»، لا يبدو تصغيراً فحسب بل هو أيضاً ضيق في التفكير.

إذا كان المسلمون قد أُخضعوا للعنف المنظَّم ـ مثل الآخرين من ضحايا الهيمنة السياسية والاقتصادية ـ فإنَّهم ـ على أية حال ـ لم يفقدوا السيطرة على مقدراتهم. في الواقع، وحتى نعرف كيف يمتلكون الوسائل للردّ على مفارقات وتحديات الحياة المعاصرة علينا الاعتراف بالأهمية السياسية والتحليليَّة لما يطلق عليه بشكل مثير للعواطف «الفارق الإِسلامي».

وبالرغم من أن الشروحات المبنية على الإِيديولوجية قد تنتهي بكاريكاتورات غير مساعدة، فإنّ الرموز والقِيَم الإِسلامية لديها مكان في فحصنا للسياسات الإِسلامية، حيث إنَّها غالباً ما تعطي الحديث شكله وتؤثِّر على المسلك. وبدافع من عاداتهم وأفكارهم فإن المسلمين يقومون بأكثر من مجرد ردود الأفعال إذ إنَّهم يقومون بشكل منتظم بإعادة تشكيل ـ عالمهم ـ والإِسلام ـ حتى وهم يعيدون تغيير شكلهم من خلال التفاعل مع عوالم ما بعد الحقبة الاستعمارية، أَو عموماً مع «الآخرين» من غير المسلمين.

إن هذه العملية التي يجري بحثها في هذا الكتاب معقَّدة. فمن ناحية تعبير «السياسات الإِسلامية» ـ وعلى الرغم من أنَّه قد يبدو للوهلة الأولى يشير إِلى تجانس النقد أَو الممارسة ـ فإن هناك مجالاً للاعتقاد بوجود

التنوّع والتغيير. ومما لا شك فيه فإن الظروف تؤثّر على محيطات تلك السياسات كما يظهر بوضوح في شروحات لورانس حول الأمور في مصر، وإيران، والباكستان، وماليزيا، ناهيك عن دول أخرى. لكن ومن جهة ثانية فهناك صفات مشتركة لعل أهمّها استغلال الموارد الرمزية، والاستعادية Permeability حتى التخوم المتطايرة Volatility of Boundaries. ولقد ظهرت النساء ـ إلى حد كبير ـ في صلب السياسات في المجتمعات الإسلامية، إما لأنّهن استُثمرن أو استَثْمَرن أنفسهن «لتمثيل الإسلام». وأصبحن حَمَلَة الثقافة المحافِظة التي هي الرمز الكبير للإيمان والنقاء في المجتمع. وعلى أية حال فإن حال إنتاج وصيانة مثل هذا الرمز كما هو حال الرموز الأخرى، هو عمل سياسي قوي يعبّر مباشرة ـ في بعض الأوقات يساند ولكن غالباً ما يزعزع ـ الطبقات الحاكمة القائمة، والأعراف المتفق عليها حول المسلكية الاجتماعية: لذا فإن الجدل حول المكانة القانونية للنساء في المجتمعات الإسلامية يشكّل تحدياً، ويرسم الخطوط العريضة لحدود الأخلاق العامّة.

تعتبر المفارقات مظهراً دائماً في المجال الإسلامي. إلاّ أن الاحتجاج يظهر بشكل أكثر إذا كان ذلك ضد القوى الاستعمارية القديمة، أَو الحديثة، أَو ضد جهاز الدولة المحلي المهيمن؛ أَو المؤسَّسة الدِّينيَّة، أَو النّظام الاقتصادي المسيطر. وينبع هذا التركيز على المفارقات بشكل طبيعي من تشرذم السّلطة في المجتمعات الإسلامية في أيامنا هذه. وتُمثّل البيروقراطيات السياسية، والدِّينيَّة، وعلماء الدِّين التابعين للأنظمة والسلطات الدِّينيَّة، والحركات الإسلامية والمثقفين في المدن، والطُّرق الصوفيّة ـ التي يتناولها لورانس في دراسته جميعاً ـ المجموعات المتنافسة

على لقب المدافع عن الإيمان. وتنافسُهم هذا ـ بحد ذاته ـ يولد شعوراً بالاستياء من الأمر الواقع والبحث عن مستقبل بديل. إلاّ أنّ البروفسور لورانس يهذّب فهمنا لديناميكيّات الاحتجاج من خلال ملاحظته لأهميّة التوقيت والتّتابع؛ وهو الأمر الذي يضع الاحتجاج في إطار تاريخي، والذي يميّز مراحل السلفيَّة، والإصلاحية، والأصوليّة.

لقد كان السَّلفيون قبل الثورة الصناعيَّة ـ وجلُّهم من السُّنيّين ـ يردّون على المزيج القوي للتدخّل الأوروبي المباشر، والعراقيل للتجارة التقليديّة، والتحوّلات الديموغرافية والانحسار الزراعي، والسعي لإعادة تأكيد الهوية والقِيَم الإسلامية. وبالنسبة للإصلاحيين ـ الذين شكّلوا طبقة المثقّفين العليا وكانوا نتاجاً للوجود الاستعماري ـ فقد تأقلموا مع الميراث الأيديولوجي والقومي للغرب، ووجدوا أن هذين الأمرين يتوافقان مع الإسلام. وبغضّ النظر عمّا إذا كانوا يقرّون أو لا يقرّون فإنّهم وجدوا في هذه الأفكار الغربية تحدياً من نوعٍ ما للنص الإلهي. ولهذا فلم يكن مفاجئاً أنّه منذ السبعينيات من القرن الماضي ابتدأ سعي الأصوليين إلى تصحيح عدم التوازن، واستلام السلطة، وبالتالي السيطرة على الموثوقية [الأصالة] بعيداً عن «المحدَثين»، وتوفير إعادة بناء هيكلية النّظام الاقتصادي والسياسي والعسكري العولمي السياق، الذي تأمل حركات الاحتجاج هذه في التغلّب من خلاله على مشاعر الغضب الحضاري وقابليات الضعف المتشابكة من أجل التمكّن من السيطرة على حياتهم ومصائرهم. وهكذا فإننا ندور دورة كاملة لنصل إلى حقيقة المتغيرات. وبالرغم من أنّه ليس جميع الأصوليين لديهم الأهداف ذاتها ويتبنّون استراتيجيّات مختلفة، فمن الواضح أن كثيراً منهم يوظّفون وسائل صداميّة

مباشرة في هجومهم على الدولة القومية أَو ما يرونه الغرب الإمبريالي الجديد. ولكن كما يلاحظ لورانس بذكاء فإن هناك أصواتاً أخرى بدأت تُسمع ـ إن من البوسنة أَو من ماليزيا ـ كما أن النظريّات الأساسية بدأت تُعاد صياغتها باتجاه التعدديّة. وبالنسبة للنقاش الحالي حول ما إذا كان الإِسلام يتوافق مع الديمقراطية فإنّه يتحوّل في جزء كبير منه إِلى النظر في القِيَم والرموز الإِسلامية وهل هي قابلة للتطوّر ومَرِنة، أم أنَّها أبدية في المبدأ والصيغة.

ويقدِّم لورانس هنا مناقشة عميقة ودقيقة. يواجه المسلمون ـ وخاصة النساء من بينهم ـ حرماناً اقتصادياً داخل مجتمعاتهم وتهميشاً في الاقتصاد العالمي المعتمد على التكنولوجيا المتقدمة. وحتى دول الخليج، الغنية بالنفط، فإنَّها تعتمد على العلوم والتكنولوجيا الغربية.

ولكن كما أنّ الحاجة الاقتصادية والسياسية وفَّرت في الماضي المحرِّك للتغيير، فإن فكرة الجهاد ـ التي يمقتها الغرب منذ زمن طويل لاعتقاده أنَّها إشارة للعدوانية الإِسلامية ـ ظهرت هي أيضاً في بعض المناطق كتحدٍ داخلي للمجتمعات الإِسلامية. وبالرغم مما قد يقوله الليبراليُّون فإن الصراع الحقيقي في العالم المعاصر هو ضد التبعية الاقتصادية. وبدلاً من النظر إِلى الثقافة الرأسمالية التجارية الجديدة على أنَّها تطابق جاف أَو استسلام للهيمنة العولمية فإن البعض يعترفون بأن النضال باتجاه تلك الثقافة ـ الجهاد ـ يتماشى مع الأعراف الإِسلامية المتطورة المتعلِّقة بالعدالة الاقتصادية والاجتماعية. وبما أن المسلمين يوافقون على أن مثل هذا القبول ضروري ومرغوب فيه ـ على حدّ سواء ـ فإن هناك مجالاً للتلاقي بين المسلمين والآخرين ـ ولكن ـ ربما هناك أيضاً

ما هو أهم من ذلك: التسامح بين المسلمين أنفسهم، وتعزيز قضية التعدّدية.

ولا ريب فإن التحدي المنوط بتقييم الأبعاد المتعددة للإسلام المعاصر يكمن في إيلاء الاحترام لتحليل تطور العرف المعياري Normative Code بينما وفي الوقت ذاته هو تفادٍ للحتمية الموجودة أحياناً بشكل مغلّف في السياسات الدِّينيَّة. ونحن ننسى أحياناً أن المسلمين لا يتصرَّفون دائماً كمسلمين أو كأعضاء في مجتمع ديني، وأنَّهم بدلاً من ذلك يتجاوبون مع الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي توجّه المسلك أكثر مما تفعله الملصقات الإيديولوجية.

ومع ذلك فإن «رؤية العالم» أَو خيال المسلمين يبقى مورداً متجدّداً للتوجيه في عالم يشهد تحوّلات مدهشة. وحريٌّ بنا القول إن هذه المساهمة المميزة من بروس لورانس هدفها إظهار ميزان وجهات النظر المتنوّرة، ولفت أنظارنا إِلى الأثر الثمين الذي بإمكان الفَرْقِ الإِسلامي أن يصنعه.

جيمس بيسكاتوري
دايل إيكلمان

تحطيم الأسطورة

الإِسلام عبر الزَّمن والثقافات

في البداية حجتي بسيطة. ومع ذلك فهي تتعارض مع أكثر المفاهيم الشعبية والأكاديمية السائدة حول الإِسلام. أنا أقول إنه لا يمكن فهم الإِسلام إِلاَّ كنظام ديني رئيسي ومعقَّد اتخذ شكله بقدر متساوٍ من مسلماته الميتافيزيقية ومتطلباته الأَخلاقية من جهة، وتمشياً مع ظروف السياسات الإِسلامية في العالم المعاصر من جهة ثانية. لقد شهد القرنان المنقضيان التحدي تلو الآخر. فمن الإِخضاع الاستعماري إِلى السلفية المتقطعة ثم إِلى الحركات الإِصلاحية للنخبة. وأخيراً إِلى النضال المنتشر مع الأصولية أَو النزعة الإِسلامية الجديدة. وخلال كل مرحلة من هذه المراحل وجد المسلمون أن عليهم معالجة التوترات الداخلية والتهديدات الخارجية أيضاً. وتلا نجاح النضالات ضد الاستعمار خيبة أمل من الاستعمار الجديد المحلي. ولقد دأب المسلمون مؤخراً في مرحلة ما بعد الاستعمار ـ وبعضهم عرب لكن معظمهم من غير العرب ـ على لعب أدوار أكبر في التغيّرات الاقتصادية على الصعيدين الإِقليمي والعالمي. ومع ظهور آثار هذه المتغيرات على المجتمعات في كل مكان برز لاعبون جُدد أمام الناس. ولعل الظهور الجديد الأبرز هو ذلك المتعلّق بالنساء المسلمات.

وسوف أناقش لاحقاً أن تجربة النساء المسلمات تدعو ـ فوق كل شيء ـ إلى نهج يتسم أكثر بالفارق الدقيق لمعنى الإسلام في التغيير العالمي. لقد حان الوقت للرد على الأوصاف السلبيّة حول النساء المسلمات من خلال معرفة دورهن الجديد المؤسّس. ومع ذلك فهناك كتب قليلة تحاول استخراج البيانات من دول معزولة إقليمياً، وجغرافياً ممن لديها أغلبية سكانية مسلمة. وعندما يتم بذل مثل هذا الجهد فإنّه عادة ما يكون عبر عدد من المؤلّفين لكتاب واحد، أو عبر كتب، تمَّ إخضاعها لأقلام المحرّرين وهي تلغي التماسك ذاته الذي تتحدَّث عنه عناوينها. وفي حين أنني أعرض دراسة عميقة لإحدى العمليات القضائية البالغة الأهمية من الهند؛ فقد قمت أيضاً بجمع البيانات التي وفَّرها آخرون لكي أُظهر (أ) أن الإسلام ليس عنيفاً في طبيعته الأساسية و(ب) أن النظرة الأعمق للمجتمعات الإسلامية تبشّر بالأمل لا اليأس حول دور الإسلام في القرن الجديد.

إن هذا الكتاب يشتمل على ثلاث رؤى متقاربة: بلْوَرة الحركات الاقتصادية ـ السياسية الإسلامية، والنساء كمؤشّر رئيسي للهوية الإسلامية. وأخيراً بروز التطورات الاقتصادية العولمية الجديدة، التي حملت فَرقاً إسلامياً غير متوقَّع في الشؤون العالمية.

وسوف يبقى الفارق الإسلامي مستتراً وقوّته غير مُعترف بها، ما لم يتم فضح الأوصاف النَمَطية Stereotypes السائدة: الإسلام ليس عنيفاً كما أن المسلمين ليسوا رهائن للعنف في طبيعتهم الأساسية. وإنني أجد في إطلاق الأوصاف المبتذلة افتراءً يجب معالجته من البداية إذا كان لا بد من فهم شاملٍ وجديدٍ للمسلمين، وقد أخذ يظهر في مرحلة ما بعد الاستعمار.

الإِسلام فيما وراء العنف

الإِسلام هو. . . الإِسلام هو. . . الإِسلام هو. . . الإِسلام هو أمور كثيرة، كما أنّه ليست هناك أميركا واحدة، أَو أوروبا واحدة أَو غرب واحد. تلتقي جماعاتٌ مختلفة وأشخاص مختلفون على القِيَم والمعاني نفسها. ولكنْ ليس هناك مكان واحد أَو ثقافة متجانسة واحدة تدعى الإِسلام. ليس هناك إِسلام متراص ومتناغم كلياً Monolithie. هناك عالم إِسلامي في أفريقيا وآسيا. وهو تعددي مثل الغرب، ويفوق أوروبا وأمريكا من حيث المناطق والأعراق، واللغات والثقافات التي يحتضنها. كما أنّ العالم الإِسلامي الأفرو ـ آسيوي تعددي في داخله ويشتمل على مجموعات متعددة يمكن القول أنّها تمثل النماذج الإِسلامية في كل دولة إِسلامية، والمسلمون أنفسهم يدركون كم هو ضروري، وكم هو صعب في الوقت نفسه تحديد الأفكار المختلفة عن الإِسلام. ذات مرّة قال لي صديق إندونيسي «هناك ثلاثة إِسلامات»: الإِسلام الشعبي الذي يهوى علماء الأنثروبولوجيا دراسته، وهم في معظمهم متفرجون فضوليّون. وهناك الإِسلام العام الذي يعرفه علماء السياسة والصحافيون وصنّاع القرارات وهم في غالبيتهم من الخصوم، وهناك الإِسلام الأكاديمي الذي يستمتع به المستشرقون، إما كمؤرّخين للفن، أَو لغويين، أَو علماء دين. وكل واحد منهم يدرس في اختصاص له احترامه في قطاعه. ونحن في إندونيسيا نحاول تزويد زائرينا بالإِسلامات الثلاثة جميعاً»[1].

---

(1) عبارة أعيدت صياغتها من الدكتور توفيق عبد الله خلال عشاء في أندونيسيا في 12 أيار 1983.

إذا كان الإِسلام تعددياً إِلى هذا الحد، والمسلمون متسامحون على نحو كبير فلماذا إذن يَنظر غالباً من هم من غير المسلمين إِلى الإِسلام كغريب في أفضل الحالات، وعنيف في أسوأها؟ أعتقد أن السبب الرئيسي لهذه النظرة السلبية للإِسلام هو الهيمنة في التفكير الشعبي للنظرة الثانية: أي الإِسلام العام. ووفقاً لهذه النظرة فإن الإِسلام ينبع من شرق أوسط عربي «عدائي». وتجدر الإشارة إِلى أن معظم الصحافيين وكثيرين من صُنّاع القرارات السياسية ما يزالون يتجاهلون أي إِسلام، إِلاَّ الإِسلام العربي أَو ما يستحضرونه في أذهانهم على أنّه إِسلام عربي، في تصوير الوجه المستقيم الرأي [الأورثوذكسي] للبيوريتانية [التطهّريّة] المتشدّدة. في التسعينات من القرن الماضي كان معظم الصحافيين الأوروبيين والأميركيين يواصلون ترديد المشاعر التي دفعت الملوك الأوروبيين وأتباعهم لشنّ الحروب الصليبيَّة قبل نحو ألف عام. وهي الحروب التي كان الأعداء فيها العرب المسلمون. وبعد مرحلة الحرب الباردة صار العدو مرة أُخرى هو الإِسلام المتشدِّد، وغير المرِن، والوجه العنيف للإِسلام «العربي». هذا هو الانطباع إذا قرأ المرء كتاباً يحظى بشعبية ويدّعي أنه يمثِّل «الثقافات والقِيَم الغربية» التي تتعرّض للهجوم من الإِسلام[2]. أَو قرأ مقالات رئيسية في «النيويورك تايمز» مثل المقالة الأخيرة تحت عنوان «رؤية الأخضر».

---

(2) إنني أُشير هنا إِلى نسخة التسعينيات من أسلوب الكتب المثيرة للخوف. وهي تأتي من عالم دولي في مجال الديانات المقارنة والمذاهب. لقد كتب روبرت موري أكثر من 20 كتاباً ويقول في طرحه إن الإِسلام نوع من الإمبريالية الحضارية رفعت من ديانة وحضارة القرن السابع في الجزيرة العربية إِلى مصاف المرتبة الإلهية. =

ذهب الخطر الأحمر، ولكن «ها هنا الإسلام»[3] هكذا الرسالة هي ذاتها: الإسلام واحد والإسلام خطير. أما العدو المسلم فهو بكل تأكيد «ذَكَرٌ» (Male) إن كان محارباً أجنبياً استُحضِر من الماضي أو إرهابياً محتملاً يراقب أميركا المعاصرة. ويبدو أن للكردي صلاح الدين الأيوبي المحارب العنيد ضد الصليبيين أشباهاً كثيرين في وقتنا الراهن. وبغضّ النظر عما إذا كان هؤلاء الأشباه من أمثال آية الله الخميني بإدانته للولايات المتحدة باعتبارها الشيطان الأكبر أو المصري الشيخ عمر عبد الرَّحمن في تآمره لنسف مركز التجارة العالمي ومبانٍ عامة أخرى في نيويورك؛ فإن الأفراد المسلمين لا يزالون يحظون بالأولوية الإخبارية لتصريحاتهم وأفعالهم المعتبرة عدوانية[*].

ويتخيّل الأميركيّون أن خلف الرجال المسلمين وجوه النساء المسلمات المزروعات في المنازل، المعزولات عن العالم الخارجي واللواتي يتعرضن على ما يبدو لقمع أزواجهن المستبدّين. أما الحقيقة

= راجع: «The Islamic invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion (Eugene, Ore.: Haruest House, 1992).

ولا شك في أن هذا الطرح ساذج وعدائي ومليء بالتشويهات وأنصاف الحقائق والغمز واللمز. ومع ذلك فإن الكتاب يستخدم حتى الآن في مناهج التعليم الديني لبعض الكليات.

(3) إن نغمة هذه المقالة تركّز على «الإسلام السياسي» بصفته القضية الرئيسية متجاهلة الأبعاد الأخرى للتاريخ المعاصر والحضارة الإسلامية.

انظر:

Elaine Gciolino, «Seeing Green etc,» The New York Times Week in review, 21 Jan 1996.

(*) صدر هذا الكتاب لأول مرة عام 1998. وهذه الترجمة للطبعة الثالثة عام 2000، أي قبل أحداث 11 أيلول (سبتمبر/ 2001) بحوالي العام.

المتمثّلة في المشاركة الفعّالة للنساء المسلمات في مجتمعاتهن فإنّها مُغلّفة بحجاب برّاق يُظهر عُنف الرجال المسلمين العرب في كل مكان. وبكلماتٍ أُخرى فإنّ: الرجال المسلمين يكرهون الغرب ويسيئون معاملة نسائهم.

وكِلاَ هاتين الصورتين تعتمد على جعل الإِسلام ديناً للمفرد [أي للذكر] ثم تصفانه متخلفاً وعنيفاً. ولكن هذا الوصف المُقولَب أَو النمطي [stereotype] يبقى بعيداً عن الإِسلام كتجربة يعيشها المرء. فالإِسلام الشعبي أكثر من مجرد قرية نائية أَو مسرح مميز لعلماء الإِنسان. إذ يتميّز معظم المسلمين في آسيا وأفريقيا بأنّ لديهم أيضاً فكرة مشتركة حول النظرة للعالم ونمطاً معيشياً مشتركاً. والإِسلام يوفّر تحديات وآمالاً ورضى كبيراً للنساء المسلمات والرجال المسلمين. كما أنّ الإِسلام يمنح جميع المسلمين فرصاً ليست أقل من تلك التي تمنحها تقاليد الأديان الرئيسية الأخرى لأتباعها من الرجال والنساء.

ولأن انعدام التوازن بين الجنسين ينتشر في المفهوم الشعبي والتأريخ الرسمي الإِسلامي على حدّ سواء فسوف ألفت الانتباه إِلى الأماكن التي تمّ فيها استثناء النِّساء. وأيضاً سوف أحدّد مضامين استثنائهن. ولم يكن من السهل نسج المستويات المتعدّدة لتاريخ ومصالح النِّساء بشكل سردي يأخذ أيضاً بالاعتبار التغيرات السياسية الكبيرة. ولقد قرَّرت أن أقدِّم أجزاء منفصلة عن تاريخ النِّساء لثلاث دول هي إيران، والباكستان، ومصر في سبيل إظهار كيفيّة اختلاف ذلك التاريخ عن التاريخ «العام» الذي أُورده في التحاليل الأولية لهذه الدول ذاتها. وفي حين أن أكثرية التواريخ المعطاة في «فصول الدول» تسلّط الضوء على اللاعبين الذكور فإن التواريخ المهمّة

للنساء هي المهيمنة في الفصل الخامس حيث أستكشف الرباط المزدوج للنساء المسلمات في هذه الحقبة الراهنة من الأصولية الإِسلامية.

وفي الفصل السادس يقتصر التحليل على دولة إِسلامية واحدة، وقضية قضائية شهيرة واحدة وهي المتعلِّقة بشاه بانو في الهند. وقضية شاه بانو مهمة ليست للهند وحسب؛ ولكن أيضاً لجاراتيها الباكستان وبنغلاديش ذاتي الأغلبية المسلمة. وبما أَن هذه الدول تتضمن أكبر عدد من المسلمين في العالم فقد حاولت أن أظهر كيف تكشف قضية شاه بانو الهيكليّات القضائية التي تحدِّد وتقيّد أيضاً الفرص العامة للنساء المسلمات في سائر أنحاء شبه القارة الهندية.

وقد يبدو للبعض أن ترتيب الفصول يخلِّد المثل المعاكس «متساوٍ ولكن منفصل» عِند تطبيقه على النِّساء بوجه عام، وعلى النِّساء المسلمات بوجه خاص. ولكن هدفي كان العكس: المناقشة من أجل إدخال نظرة حول النِّساء المسلمات، تُعقِّد الترجمة العامة للقِيَم ومبادئ السلوك الإِسلامية ولكن في الوقت ذاته لا تحجب انتشار العنف كحالةٍ تؤثِّر على الرجال المسلمين والنِّساء المسلمات على حدٍّ سواء، ليس فقط في معظم أنحاء آسيا وأفريقيا، بل أيضاً في أوروبا وأميركا.

ويُطرح السؤال: لماذا أَبدأُ بالعنف؟ ونجدُ الجواب في أن العنف هو النقطة التي يبدأ منها معظم الناس ممن هم من غير المسلمين في التفكير حول الإِسلام، خاصةً إذا كانوا يعيشون في مجتمع لا يوجد فيه مواطنون مسلمون، أَو أنّهم يعيشون فيه على الهامش. وفي بعض الحالات فإن عدد المسلمين قليل جداً بحيث لا يمكن النظر إليهم على نحوٍ صحيح من منظار التعدّد وليس التفرّد. وهكذا كان الحال في أميركا في أواسط

التسعينات من القرن الماضي حيث كان الاهتمام الشعبي يتركّز على لويس فرخان ورسالة الحقد. كأن ذلك الداعية كان يتحدَّث عن معظم المسلمين بالإِضافة إِلى كثير من الأفارقة الأمريكيين الذكور[4].

وبالرغم من أن هناك حالات يقوم فيها مسلمون ـ مثلما هو الحال مع أفراد مجموعات دينية معاصرة أُخرى ـ بالاعتراف بالعنف، وبالرغم من وجود أمثال فرخان في العالم خارج الولايات المتحدة فإن العنف يظل الاستثناء وليس القاعدة. والعنف غير متأصّل في الإِسلام على نحو أكثر من اليهودية أَو المسيحية أَو الهندوسية أَو البوذية أَو السيخية. ولا بدّ من التحقّق بشكل كامل من التشويه الحاصل بربط العنف بالإِسلام.

ولأنني أريد إعادة التوازن إِلى المفاهيم الشعبية الأوروبية والأمريكية للإِسلام والمسلمين أبدأ هذه المرحلة في التاريخ الإِسلامي المعاصر بالتركيز على العنف. ولا شك في أن تعرية العنف بالكامل باستطاعتها إِلقاء الضوء على كيفية عمل الشعارات والرموز الإِسلامية للزعماء، والمؤسَّسات الإِسلامية. وإِذا كان العنف منتشراً في الحياة العامة الإِسلامية منذ القرن الماضي [القرن العشرين] فذلك لأن العنف ينتشر في النّظام العالمي القديم والجديد. والعنف يؤثّر على جميع المسلمين بشكل غير مباشر وله أيضاً أثر مباشر وفوري على أولئك الذين يُعتبرون وجوهاً سياسية إِسلامية.

(4) مرة أُخرى فهذا الكتاب لموري يمثّل سلسلة الكتب التي تحصر الإِسلام في أمريكا في «حركة المسلمين السود» وتاريخ الحركة منذ 1975، منذ وفاة أليجا محمَّد وحتى قيام استفزازات لويس فراخان 1731 ـ 1972. وليس هناك من ذكر لابن أليجا محمَّد وخليفته الرئيسي وارث الدين محمَّد الذي هو مسلم «معتدل» وجمهوري.

ولنأخذ مثالاً على ذلك علي عزت بيغوفيتش. يقدّم بيغوفيتش أول عبارة مقتبسة تتصدّر هذا الكتاب. وبنظرهِ فإن «الإِسلام» يعني الدعوة إِلى خلق إِنسان متناغم في الجسد والروح و[الدعوة لإقامة] مجتمع تحافظ قوانينه ومؤسَّساته الاجتماعية ـ السياسية على ذلك التناغم ـ ولا تنتهكه». ولماذا عزت بيغوفيتش؟ هذا لأنّه عاش خلال مرحلة غير مسبوقة من الاضطرابات هو وأبناء شعبه.

في سنة 1989 انتهت الحرب الباردة بشكل مفاجئ. ومع ذلك فإن النظام العالمي الجديد لم يرَ النور، على أقل تقدير بالنسبة للبوسنة. غير أن عزت بيغوفيتش يواصل النضال كمسلم أوروبي شرقي يرفض تضييق الفكر الإِسلامي أَو المطالبة بإِسلام مدافع أمام غرب مهاجم. ويمثّل عزت بيغوفيتش المدى الواسع من النبضات المهمّة التي تتعدّى الإِقليمية لتحديد موقع الإِسلام داخل المتغيرات العالمية وليس في مواجهتها. من هو عزت بيغوفيتش؟ باستثناء المقابلات التي تجريها معه شبكة سي. أن. أن ـ C.N.N ـ من حين إِلى آخر ـ فإنّه يبقى غير معروف لمعظم الأمريكيين والأوروبيين. ومع ذلك فهو مفكّر تحوّل إِلى ناشط. وهو ليس عربياً ولا آسيوياً ولا أفريقياً، وإنما هو أوروبي بالكامل. وكونه أوروبياً يستدعي طرح السؤال حول صحة معادلة ربط الانتماء الدِّيني التي تميل إِلى تصوير الإِسلام على أنّه أفرو ـ آسيوي، والمسيحية على أنّها أوروبية ـ أمريكية. وكمحام وفيلسوف فإن عزت بيغوفيتش ضليع بالتحديات الفكرية والاجتماعية للقرن العشرين التي نبعت مما يسمّى بالغرب أي الدول الأوروبية (وأمريكا) التي تقع إِلى الغرب من البوسنة[5].

---

(5) من أجل صورة أوضح من البوسنة انظر: =

وبالنسبة للبعض فإنهم قد يصفون عزت بيغوڤيتش بالمسلم «العنيف» حيث إن العنف يشكّل جزءاً من نظرته إلى العالم كما أنّه لا يُحجِّم اعتبارات العنف في كتاباته. إلاّ أنّه ينظر إلى العنف الجسدي ـ بما في ذلك المواجهة العسكرية ـ كحل أخير لمواجهة عنف الآخرين. يدعو عزت بيغوڤيتش للّجوء إلى العنف الدفاعي لا الهجومي: العنف لتحقيق نظام سياسي ـ اجتماعي أكثر تناغماً. ويسعى عزت بيغوڤيتش في البوسنة وغيرها إلى نظام تعددي حيث لا يتحوّل فيه الإسلام إلى ديانة وقائية [preemptive] وإنما «طريق وسط براغماتي» أي: نظام عمل بين بقايا الشرق الشيوعي السابق وبين الاتحاد الأوروبي الجديد وحلفائه العالميين».

وعلاوةً على ذلك هناك نوعٌ آخر من العنف يبدو كبيراً، أخذ يخيّم بظلّه الأسوَد فوق البوسنة وطن عزت بيغوڤيتش وأيضاً فوق معظم المسلمين في معظم أنحاء العالم في نهاية القرن العشرين. وإنني أتحدَّث هنا عن العنف البنيوي الذي يقلّص من مدى الخيارات للأوروبيين وأيضاً للإفريقيين والآسيويين والمسلمين. إن هذا العنف البنيوي يُقيّد الخيارات للدول الإسلامية في عالم ما بعد الحرب الباردة وهو أيضاً يفعل شيئاً أكثر خبثاً له نتائجه: هذا العنف البنيوي يجعل من المثقفين المسلمين ضحايا من خلال فرضه للقيود على الحديث حول الإسلام في نهاية القرن العشرين. ويتحدَّث حول البعض الآخر، وهو بذلك يعني المسلمين

= Noel Malcomidosnia: A short History (New York: New York University press, 1994), Roy Gutmann, *Witness to Genocide (New York: Macmillan, 1993). Rabia Ali and Lawerence Lifchultz. Why Bosnia? Writings on the Balkan War* (Stoney Creek: The Pampheteer's Press, 1993).

الآخرين، لكنه لا يتحدَّث أبداً من منظور النقد الذاتي حول الموقع (أوروبا ـ أمريكا) والزمن (نهاية قرن ما).

ولكن أي قرن شارف على الانتهاء. يبدو واضحاً وعادياً أن نقول «القرن العشرون» لأننا ـ وبدون أن نفكّر ملياً ـ نعتبره قرننا. ونحن ننظر إِلى القرن المسيحي على أنّه التوقيت لجميع العالم، هذا بالرغم من وجود قرنٍ إِسلامي جديد (الخامس عشر) والذي هو في عقده الثاني. ويَحسب معظم الأشخاص التوقيت «الصحيح» بالتقويم المسيحي وهو أمر مناسب لهم إذا علمنا أن القرن العشرين الذي انتهى في 2000/ 2001 هو قرن مسيحي. ويعكس التقويم المشترك محاور القوى العالمية: القرن العشرون تابع للأمم المسيحية أَو للأمم «العلمانيّة» التي لا يزال لديها بقايا من الروح المسيحية أَو أغلبية من السكّان المسيحيين. أما بالنسبة للآعبين المسلمين فهم قلّة وبعيدون عن المركز. وسوف يُذكر القرن العشرون ويُصوَّر أكثر من أي قرن سبقه على أنّه القرن الأوروبي ـ الأمريكي. وعلى خلفية هذه الهيمنة المسلّم بها وهي نوع من وثيقة العنف البنيوي العمياء الكبيرة نجد أنّه يتوجب إعادة النظر في العلاقة بين الإِسلام والعنف.

علي عزت بيغوڤيتش الضليع في الآداب الفرنسية والتاريخ البريطاني والأدب الروسي والقادر على الاستشهاد بفرويد وماركس وإنغلز وبودلير بسهولة فائقة يجب أن يكون في ما يسمّى بالمعسكر الغربي: إِلاَّ أنّ تفكيره وتصرّفاته يشيران إِلى أنّه مسلم عصري. لقد أخذت الفقرتين المقتبستين الأوليين في هذا الكتاب من دراسة نظرية رئيسية له نُشرت في سنة 1984، أي قبل وقت طويل من اضطرابات 1991 في يوغسلافيا السابقة. ولكن عزت بيغوڤيتش يجد نفسه محاطاً بالأعداء. فبالرغم من أنّه تعدّدي

متحمّس ينهمك بشكل واسع في التقليد العلمي لأوروبا المعاصرة فإنّه يؤكد (أ) أن الإسلام يتعرّض للهجوم وأنّ الإسلام الواقع تحت الهجوم ينقسم دائماً إلى إسلامَيْن أولهما الجانب التخييلي الدِّيني، والثاني الشيطاني السياسي.

ويرفض عزت بيغوفيتش هذا التقسيم الذي هو عبارة عن وجهين لعملةٍ واحدةٍ هي اعتبارُهُ شريراً أَو شيطانياً. ويعترف بيغوفيتش بوجود علاقة بين الشعارات الإسلامية وبعض أفعال العنف السياسي غير أنّه يمتنع عن جعل الإسلام السبب الرئيسي أَو المحرّك للعنف. وبدلاً من ذلك فهو يُظهر أرض الوسط الإسلامية أَو الطريقة الوسطى ويحافظ عليها. وهو يحاول أيضاً إعادة دور الوساطة للمثقفين المسلمين في عملية رسم الخريطة المستقبلية للأنظمة السياسية الإسلامية وللعالم الإسلامي ككل.

وسوف أحاول في الفصول اللاحقة رسم خريطة وسط خاصة بي للسير بين حقلي الألغام التوأمين للمدافعين والمهاجمين. وفي حين أن لا أحد بإمكانه الإنكار أن بعض المسلمين يقترفون أفعال عنف سأحاول إظهار كيف أن التنوعية في الإسلام تسمح ليس بردٍّ واحد، وإنما بعددٍ من الاستجابات الإسلامية على العنف: بالإمكان الاسشهاد بالولاء للإسلام لتفادي دوّامة العنف (كما هو الحال مع عزت بيغوفيتش) بمثل السهولة التي يسعى فيها المرء وراء المواجهة العنيفة باسم الله. وهذه التنوعيّة ليست محصورة في الإسلام إذ تشاركه بها ـ الهندوسيّة والبوذيّة أَو السيخيّة ـ وتشارك أيضاً هذه الديانات الإسلام التجربة المتمثّلة بتصويرها من قبل قرن مسيحي وهو التصوير الذي قام به «الغرب» في رسمه المرحلة الاستعمارية وما بعد هذه المرحلة للمؤسَّسات والمجال العام.

ولفكّ مساواة الإِسلام بالعنف سوف أستخدم طريقتين: الطريقة الأولى تعريفيّة: سوف أكشف كيف أن الإِسلام هو أكثر مما يُعرف به عموماً كديانة. في المعنى الأعمق يبقى الإِسلام ديانة حيث إن أولئك الذين يشهدون بإيمانهم بالله وبمحمَّد آخر أنبيائه يتميّزون بتقاليد وقوانين ذات طابع مميز. ولكن الإِسلام أيضاً هو إيديولوجية معاصرة خاضعة للإيديولوجية المهيمنة في هذا القرن العشرين ونعني بها القومية. والواقع أن العلاقة بين الإِسلام والقومية بالغة الأهمية إِلاً أنّها تفتقر إِلى دراسات تعطيها حقّها.

هناك نوع من الموضة في بعض الدوائر لفضح «زيف» القومية وللتبشير إما بـ«نهاية التاريخ» ـ مثلما هو الحال في الشعار المضلل لفرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama ـ أَو «قرب مقدم صراع الحضارات» ـ في مسعى صموئيل هانتينغتون Samuel Huntington الضبابي لإعادة رسم الصراع العالمي في مرحلة ما بعد القومية(6).

ولكن إذا ألقينا نظرة قريبة على الشؤون اليومية فإننا سنجد أنّه في أواسط التسعينيات كانت القومية ما تزال حيّة تُرزق، وأن الدولة القومية لم تضمحل كأداة للسلطة. وكما قال أحد المراقبين بأسى فإن الدولة القومية

---

(6) كلا المؤلفين يرى أن الحرب الباردة أنهت التاريخ المعاصر وأن كليهما يقول أن الانتصار الأوروبي ـ الأمريكي ـ هو نتيجة منطقية للرأسمالية العولمية بعد عام 1989. لقد أثارت مقالة هانتينغتون موجة من النقد. إن روي مطهري هو أحد المنتقدين الأشداء له.
انظر:
Frances Fukuyama, The End of History and The Last Man (New York: Free Press, 1992). Samuel R. Huntington, «The Clash of Civilizations?» Foreign Affairs 72. 3 (Summer 1993) 27 - 49. Roy P. Mottahedfh, «The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique,» Harvard Middle Eastern and Islamic Review 2-2 (1996): 1-25.

ما تزال «العالم السياسي للنحن أو للجماعة». وتجمع القومية بين القوى الإيديولوجية لأن «الشعور بكوننا «نحن» هو بحدّ ذاته الأساس الضروري لأي نظام سياسي قادر على الاستمرارية، وأن الدولة القومية ـ فقط ـ لديها الشعور الضروري الكافي بالهوية». و«سوف تستمر الدولة القومية إلى أجل أطول مما يعتقد معظم الناس»(7). ولأن معظم المسلمين يعيشون في دول قومية مسلمة في مرحلة ما بعد الاستعمار فإنّ صفة الوجود الكلّي للقومية لا بدّ من الاعتراف بها في أي نقاش حول الإسلام المعاصر. وفي الوقت ذاته على المرء أن يتذكّر مثلما ذكّرنا بروس كابفيرير Bruce Kapferer بأن القومية ذاتها أبعد ما تكون الحركة الآحادية. إذ إنّها تعكس أكثر من مجرّد قواعد السلوك الأوروبية أو قِيَم العالم الأول أو تجارب النخبة(8). إذا كانت طريقتي الأولى هي العودة لزيارة الفئات الأساسية وإعادة تعريفها، فإن الطريقة الثانية سوف تكون استطرادية: سوف أركّز على كيف استخدمت القوى الأوروبية الاستعمارية نفوذها لتسخير الديانة في خدمة الإيديولوجية، لتقسيم معظم العالم إلى أجزاء والسيطرة عليه، من غربي إفريقيا، إلى جنوبي شرقي آسيا. ولا يسمح السجل بإدانة شاملة لكل ميراث المرحلة الاستعمارية حيث إن القطاع المعاصر للمجتمعات الإسلامية أتى بمدافعين مبدعين ومنافع مميّزة. ولكن بعد 50 عاماً من تأسيس الأمم المتّحدة والإلغاء الموشك للسيطرة الأوروبية على معظم

---

(7) انظر: A Nonymous, «The Shape of the World: The Nation State is Dead, Long live The Nation-State», The Economist 23 (Dec, 95-5 Jan. 96): 17 - 18.

(8) انظر: Bruce Kapferer, «Nationalist Ideology And a Comparative Anthropology,» Ethnos 54, 3-4 (1991): 161 - 99

أجزاء آسيا وأفريقيا فإن على المرء أن يبقى يقظاً للمدى الذي أخذ فيه الاستقلال في مرحلة ما بعد الاستعمار شكله من الماضي القريب. وقد يكون البريطانيّون عادوا إلى بلادهم وفشل الفرنسيون في مهمّتهم للتمدين (La mission civilisatrice). إلاً أن الإرث البريطاني والفرنسي بالإضافة إلى الهولندي والروسي ما يزال موجوداً في العالم الإسلامي.

ويستكشف الجزء الثاني من هذا الكتاب التأثير المتواصل لمرحلة ما بعد الاستعمار في بعض الدول القومية المسلمة.

إنني أقوم بهذه المهمّة وأنا أدرك القيود التي تواجهني، بالإضافة إلى قدراتي النابعة من ذاتيتي فأنا إنسان ذَكَرٌ وأنغلو [ساكسوني] ومن الشرائح العليا للطبقة الوسطى. وتعود جذوري إلى أوروبا لكنني مولود في أمريكا، ونشأتُ غير مسلم وما زلتُ غير مسلم. ولكن بعد دراستي للغة العربية وتاريخ الشرق الأوسط منذ نعومة أظفاري أبقى منجذباً بعمق إلى الإسلام كقوة حية: هذه القوة التي تنفخ الحياة في مسلمين كثيرين عشتُ وعملتُ معهم، والذين أعتبرهم من أقرب أصدقائي.

وفي حين أَن هذه الأنساب تقيّد الشكل لوجهة نظري فإنني مقيّد أيضاً بما أعتنقه: لقد اخترت أن أكون مثقفاً وإنسانياً بلا خجل في آن واحد. وبالرغم من الهجوم على الإنسانيين من داخل وخارج العالم الأكاديمي فإنني لا أبقى فقط إنسانياً، بل إنسانياً عصرياً لوقت غير محدد. إنني لست إنسانياً من مرحلة ما بعد الحداثة، إلاً أنني أواصل البحث عن الروايات التكوينية في ملاحقة التواريخ المحلية. وإنني أبحث عن أنماط تربط ـ بتداخل ـ التواريخ الإسلامية الكثيرة، إن كانت محلية، أو قومية، أو إقليمية، وربطها جمعاء بالمجالات العالمية. وفي الوقت ذاته أرفض

الحكم القائل أن لا أحد يستطيع التحدّث عن الآخرين. في تلك الحالة، ووفقاً لهذه الحجّة، فإن كلمات الرواة فقط هي التي تؤخذ في الحسبان ويجب أن تُنقل على أنّها السلطة الموثوقة؛ أَو إذا لم يَنقل المرء كلماتهم بحذافيرها فإن عليه ـ على الأقل ـ أن يستخدم التعابير التي تُشعر هؤلاء الرواة أنفسهم بالراحة لأن الآخرين يستخدمونها[9].

لقد كشف المفكِّر السوري صادق العظم زيف اعتناق الاسمانية [Nominalism] العادية كعلامة مميزة للبحث العلمي. ويتساءل العظم: «لو أنني أخذتُ بجدية مشورة الذاتاني (أي غير الموضوعي) حول أولئك الذين يسألوننا بأن لا نقوم أبداً باستخدام كلمات لوصف الناس لا يقبلونها هم ولا يطبّقونها على أنفسهم فهل بمقدوري بعد ذلك أن أقول بأن هذا الحاكم الشرق أوسطي أَو ذاك هو ديكتاتور عسكري سفّاح، علماً أنّه لم يستخدم مثل هذه الكلمات والسِّمات في وصف نفسه أو على نظامه؟»[10].

الجواب البديهي هو «كلا». ولكن ـ في أَغلب الأحيان ـ فإن هذه الـ«كلاّ» تكون صامتة أَو دفاعية. وهي بحاجة لكي تعلن المرة تلو الأُخرى على أنّها «كلاّ!» للنسبية و«كلاّ» للهروب الوهمي من الصفة المتشابكة للحركات الاجتماعية والثقافية الرأسمالية الحديثة العهد، التي ينتسبون إليها، حتى لو ادّعوا أنّهم بمنأى عن تأثيرها.

(9) انظر: Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against The Modern Age (San Francisco: Harper & Row, 1989): 161-99.

(10) انظر: Sadik al-Azm, «Islamic Fundamentalis, Reconsidered,» South Asia Bulletin 13, 122 (1993): 95.

وفي الوقت ذاته فأنا لا أدعو إلى الإهمال الكامل لتمثيل الناس أنفسهم. ولا شك في أن ما يقوله الناس حول أنفسهم، والفئات التي يستخدمونها، والنقاشات التي يسنونها، أو الأهداف التي يروجون لها هي كلّها مهمّة. والذي يقوله الناس مهم ولكن الناقد الدّيني الأمريكي روبرت سيغال Segal يشرح الأمر بشكل سلِس حيث يقول «هناك فرق بين البدء بوجهة نظر الممثّل والانتهاء بها. . . . فقد يكون الممثّل على حقّ ولكن التكهن بأن الممثّل تلقائياً هو على حقّ يعتبر أمراً دوغمائياً [Dogmatic](11).

وبمنأى عن محاولة القيام بمقارنات عبر فئات واضحة ومتداخلة من حيث الانضباطية فإنني أرى في التحقيق عبر الحضارات [Cross-cultural] شكلاً حقيقياً من أشكال العمل الأكاديمي. وهذا الأمر ليس محصوراً في الاستشراق [Orientalism] كما تدعي الناقد وداعية حقوق المرأة غاياتري سبيفاك Gayatri Spivak. من وجهة نظر سبيفاك فإن التعددية الحضارية تخدم فقط لتأبيد ما هو واضح في عالم ما بعد الاستعمار(12)، ولكن تأمّلات عبر الحضارات بإمكانها أن تفعل أكثر من ذلك: بإمكانها أن تصبح ممراً للحوار الاستكشافي الذي هو متداخل في الانضباطية [Interdisciplinary] ودولي في آنٍ واحد.

ولكن إذا كان لا بدّ لعبر الحضارات أَن تولّد حواراً مفيداً عليها أولاً

---

(11) انظر: Robert Segal, «Joachim Wach and The History of Religions,» Religious Studies Review 20.3 (July 1994): 200.

(12) خطاب ألقاه غاياتري Gayatri سبيفاك في الجلسة العامة لمؤتمر جمعية اللغة المعاصرة في سان فرانسيسكو في عام 1988.

أن تقبل بـ«التقييم المفتوح واختبارات القبول الظاهري [Plansibility] التقليديَّة، والتعديلات على المساومات السَّائدة في سوق الأفكار التعدّدي». أما بالنسبة للمعايير فهي تلك التي وضعها العالِم الاجتماعي جوزيه كازانوفا Jose Casanova[13]. إنني أؤمن بالمعايير ذاتها كإنساني ومُنظِّر. وفي السوق المفتوح للأفكار المتعدِّدة فإنني أحدِّد بإدراك ذاتي ما هي المعتقدات والمناهج والتكهنات التي تعمل على تكوين طريقة فهمي للواقع الاجتماعي للعالم الإسلامي[14]. ومن منظور الإنسانيات أتحدًّى الإنسانيين وعلماء الاجتماع ـ على حدّ سواء ـ بإعادة التفكير كيف أن معتقداتهم السَّابقة ـ الدِّينيَّة والسياسية والاجتماعية ـ قد عملت على رسم طريقة فهمهم للإسلام المعاصر. ما هي وحدات التحليل المناسبة لتقييم الفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية؟ ما هي الافتراضات التي تحملها بعض الفئات المُسَلَّم بها؟ وكيف نحسب الفرق الذي تعطيه هذه الفرضيات من سياق أغلبه مسيحي وعلماني، إلى إسلامي وغير علماني غالباً. أبدأ بفئة الدِّين.

الإسلام الدِّين وغير الدِّين أيضاً

لقد أكد تاريخ القرن العشرين شيئاً معروفاً لجميع المؤرخين في الماضي وهو شيء تجاهلته إيديولوجياتنا بعناد: القومية والديانة هما أقوى وأشد وأكثر أنواع الولع السياسي بقاءً واحتمالاً ـ أوكتافيو باز Octavio

(13) انظر: Jose Casanova. Public Relations in The Modern World (Chicgao: University of Chicago Press, 1994): 166.

(14) انظر: Steven Lukes: «Relativism in its Place» Martin Hollis and Steven Lukes, eds, Rationality and Relativism, (Cambridge: MIt Press, 1982), 298-305.

Paz، «أرض واحدة، أربعة أو خمسة عوالم ـ One Earth, Four or Five Worlds» لكي أرفع الغطاء عن الأفكار المشوّهة المرتدة التي تنتشر كالوباء بكثرة في البحث العلمي حول المسلمين المعاصرين، فإنني أبدأ بمرجع من خارج العالم الإِسلامي، ولكن من داخل ما يسمّى بالعالم الثالث، وهذا المرجع هو المكسيكي أوكتافيو باز الحائز جائزة نوبل للآداب. وعلى غرار الكثير من المفكرين الأوروبيين والأمريكيين المعاصرين فإن باز لا يلمّح فقط إِلى أن لدى الديانة والقومية ولعاً متساوياً. ولكن ـ أيضاً ـ فإن الديانة مثل القومية هي كلٌّ غير متمايز، يستثير العواطف السياسية العميقة. ويتّفق باز مع المؤرخ الحضاري دانيال بيك Pick في أن «القومية هي شكل من أشكال الديانة التقليديَّة» لديها نوع من الإيمان وشيء من عبير «الديانة» التي بإمكاننا أن نقول جدلاً إنها تأخذ مكانها أَو تنوب عنها أحياناً[15]. وفي سياق هذا المعنى فإنّه بوسع الديانة أن تكون ـ على حدّ سواء ـ مناهضة للقومية ومتحالفة معها. ولكن الديانة هي أكثر من سياسة وليست مجرد ولع، ففيها اللغة والقِيَم والمؤسَّسات. ولا يستطيع المرء أن يبدأ بمقارنة الديانة والقومية، بدون الاعتراف منذ البداية أنّهما فئتان مختلفتان جداً للتعبير الفردي والتجربة الجماعية. ويناقش باز أنّه في حين أن الديانة والقومية قد شاغلت إحداهما الأُخرى منذ القرن السادس عشر على الأقل فإنّه في القرن الراهن (القرن العشرين) صارت علاقتهما المتداخلة أكثر وضوحاً وخطورة. لماذا؟ لأنّه فقط في القرن العشرين اعترف المؤرّخون للمرة الأولى بأن القومية تثير عواطف مساوية للديانة.

---

(15) انظر: Daniel Pick, War Machine: The Rationalisation of Slaughter in The Modern Age (New Haven: Yale University Press, 1993) 158.

وهنا ـ فقط ـ تصبح كلاهما عواطف باقية ـ وليست باقية فقط ـ لكنّها الأقوى والأشد والأكثر بقاءً.

وفي حين أن الديانة يجب أن تتحد مع القومية، يبقى هناك سؤال مهم وأعمق: هل ضمّ الديانة إلى القومية يعطيها ميزات أم يقلّل من شأنها؟ هذا السؤال لا يمكن تفاديه. وباز يعطي جواباً مبطناً: لقد حلّت القومية محل الديانة في القرن العشرين. فتأثير الديانة الدفاعي والمتبقي صار محسوساً به إلى حدّ يستطيع فيه المدافعون عنها ربط أهدافهم بالتطلّعات القومية، وهيكليتهم بالأجهزة الإدارية والسياسية والتجارية. باختصار فإنّه بالنسبة لباز تستطيع الديانة أن تنجح ـ فقط ـ إذا أصبحت جزءاً من جدول الأعمال القومي.

ومع ذلك يبدو أن فكرة باز حول الديانة التي لم يُصرّح بها أبداً تبقى محصورة في المسيحيَّة ومجرّدة في الوقت ذاته من البعثات المسيحيّة للمراحل المبكرة من التاريخ المعاصر. فباز يتجاهل دور وتأثير «الاستعمار» كطليعة، وأحياناً كشريك للبعثات المسيحيَّة[16]. وفكرة باز عن الديانة بحاجة للتوسّع بها إلى ما وراء المجموعة المُشار إليها مباشرة أي: النخبة المسيحيَّة الأوروبية ـ الأمريكية التي تعيش في عهد ما بعد الاستعمار.

ولكن المفكِّرين المسلمين الذين ما يزالون يواجهون إرث الاستعمار، والذين يقومون بوضع الديانة إلى جانب القومية على أنّهما

---

(16) انظر: Johannes Fabian, Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938 (New York: Cambridge University Press, 1986).

فئتان متساويتان هم قلّة. ذلك لأن الإِسلام لا يزال يحتفظ بقوة رمزية مستقلّة عن القومية، بالإضافة إِلى أن الإِسلام يطرح عملاً براغماتياً بوسعه تحدي الإيديولوجيات القومية وهو غالباً ما يفل ذلك.

لننظر إِلى عزت بيغوفيتش، المفكِّر المسلم الذي بدأنا به هذا الكتاب. فبالنسبة له تظل الديانة قضيةً مستقلة. لأنّها تعطي معتقداً كالمعتقد المسيحي غير المتأثّر بالعملية التاريخية، التي أدَّت إِلى السيطرة الأوروبية على معظم أجزاء آسيا وإفريقيا. ومع ذلك فإن البعثات والمبشّرين المسيحيين كانوا مقترنين بالمشروع الاستعماري في معظم أنحاء آسيا وإفريقيا، حتى في حالة الهند التي حاول فيها المسؤولون البريطانيُّون تقييد نشاطات البعثات التبشيريَّة من أجل تفادي الاضطرابات المدنية. لا يمكن للديانة أن تكون محايدة عندما تسيطر أو تكون مرتبطة بأنظمة السيطرة.

وفي الوقت ذاته فإنّه ـ يجب أن يكون للديانة ولديها التكافؤ السياسي بمنأى عن الدولة. و«الفرق» الإِسلامي في رأيْ عزت بيغوفيتش هو إظهار مشهد عالمي مقدّس يستحضر قواعد السلوك الدِّينيَّة كمُصْلِحْ للممارسات السياسية. وتصبح الديانة وسيلةً لإصلاح الحياة العامة وليس لخيانتها حيث إن الإِسلام يدعو إِلى ضبط العقل والجسد والمساحة كجانب ظاهر للديانة.

وبينما يربط باز بين الديانة والقومية فإن عزت بيغوفيتش يظهر التباين بين الديانة والمكاسب العالمية. من وجهة نظر عزت بيغوفيتش فإن الإِسلام يستعصي على الحوار المسيحي ـ الأوروبي المكثَّف حول الديانة والقومية، لأن الإِسلام النقي المثالي ليس مجرد ديانة بل يشمل الحياة

الداخلية والخارجية على حدّ سواء. فالإسلام يجمع بين المعتقد والفعل في نبرة واحدة متساوية. أما المسجد فهو أكثر موقع محسوس لممارسة الإيمان وهو يعمل كمكان للعبادة والتعليم. ولهذا السبب فإنه لا يمكن تصنيف المدارس في العالم الإسلامي وفقاً للمعيار الأوروبي: أي علمانية ـ روحية[17]. فالمدارس الأوروبية هي ـ في آن واحد ـ روحية وعلمانية كما أن الإسلام أيضاً هو ـ في آن واحد ـ العالم الآخر وهذا العالم. والتشديد هنا مضاعف حيث إذا كنتَ مؤمناً في العالم الآخر فعليك أن تكون مشاركاً في هذا العالم.

ولكن المشاركة في هذه الحياة تتطلّب أكثر من السعي العلمي. فهي تستدعي أيضاً الانتباه للدور المهم للسياسة. ويجري إرسال السياسة المثالية إلى رؤية أعلى من المصلحة الشخصية الضيِّقة. ووفقاً لعزت بيغوفيتش فإنّه يتوجّب استحضار الإسلام ليس للأهداف السياسية وإنّما من أجل العدالة. ولكن كيف يستطيع المرء أن يخدم العدالة؟

> من ناحية المبدأ فإنّه لا علاقة للقوّة بالخلقيات. ولكن في واقع الحياة ليست هناك عدالة بدون قوّة. العدالة هي وحدة فكرة التكافؤ والسلطة. . . . إن عجز الديانة[18] عن القيام عملياً ـ حتى بجزء من المثاليّات الكبيرة التي توعظ بها ـ يحيّد من مطالبها أمام المتواضعين والمظلومين. وعلى العكس من ذلك فإنّه تمّ التبرير إلى حدّ ما للعنف والسياسة لأنّهما صنعا الوسائل

(17) انـظـر: Izet Begovic, Islam Between East and West (Indianapolis: American Trust Publications, 1984), 185.

(18) عزت بيغوفيتش يرى هنا أن «الديانة» ديانة ضعيفة أو مجرد ديانة روحية كما يصفها بعض الغربيين وـ على وجه الخصوص ـ المسيحيين منهم.

لتحقيق الأفكار العظيمة التي اكتشفتها الديانة، أو أوحت بها
لكنها لم تستطع ترجمتها إلى واقع[19].

وبالرغم من أن وجهة نظر عزت بيغوفيتش هي لإنسان مثالي، فإن وجهات نظره تتقارب إلى حدّ كبير مع ما استشهدنا به في مطلع هذا الكتاب من موقع الإنترنت «سايبر مسلم» [Cyber Muslim] والوارد بالقرب من اقتباس لعزت بيغوفيتش نفسه: هدف الإسلام المُعاش هو «ضمان أن نضالات المسلمين في العالم الحقيقي من أجل العدالة الاجتماعية والسّلام ستأتي بثمار». وفي مسعاه وراء هذه المثاليّات ذهب عزت بيغوفيتش إلى سجن في ظل نظام تيتو Tito. وتمّ في وقت لاحق الافتراء عليه من الصرب والكرواتيين ـ على حدّ سواء ـ لالتزامه بنظام تعددي في البوسنة والهرسك. ويبقى عزت بيغوفيتش نصيراً ملتزماً بالإسلام العالمي، حيث يرى المسلمين مجموعةً ضمن آخرين كثيرين، لا كتوجّه اجتماعي ـ ديني يتفوّق على الآخرين في المجال المدني.

إلاّ أنّ عزت بيغوفيتش في محاولته جعل الإسلام أكثر من ديانة حصرية فإنّه يتجاهل التحدي الذي تشكّله القومية لاستقلالية اللغة الدِّينيَّة والقِيَم الدِّينيَّة، وفوق كل شيء المؤسَّسات الدِّينيَّة. وفي هذا القرن خصوصاً حيث أصبحت القومية شبه ديانة فحلّت بذلك محل ديانات سابقة. وهناك أسباب عدّة عملية تساعدنا على شرح نجاح القومية بما فيها ظهور الرأسمالية المطبوعة[20]. ولكن الأهم من ذلك هو قدرة القومية

---

(19) المرجع السابق 180 ـ 181.

(20) انظر: Benedilt Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983), 116-40.

على توفير معانٍ بديلة للديانة. هذا بالإضافة إلى أن القوميين سبقوا المؤسَّسات الدِّينيَّة والزعماء الدِّينيين في مجال السلطة العامّة. وإلى جانب القوى العملية للغة يتوجب على المرء أيضاً الأخذ بعين الاعتبار قِيَم الزعماء القوميين. وكما ناقشت في مكان آخر(21) فإن هذه القِيَم غالباً ما اصطدمت بقيم الزعماء الدِّينيين. هذا وفي نفس الوقت الذي قام فيه القوميون إما بتقليص موارد المؤسَّسات الدِّينيَّة، أو المشاركة فيها وذلك تحقيقاً لأهدافهم(22).

وكما هو الحال للمسيحيَّة، أو اليهوديّة، أو الهندوسيَّة أو البوذيَّة، فإن الإسلام يأخذ شكله من سياق تاريخ عالمه الذي تحتل فيه القومية مركز الصدارة. ولكن مهما كثُرت الرموز الدِّينيَّة، أو الزعماء الدينيون، أو المباني الدِّينيَّة فإن الحماس القومي يبقى في الأساس منافساً للحماس الدِّيني بوجه عام.

ولقد فعلت القومية للعصر الحديث ما فعلته الديانة أو ما حاولت فعله في عهد ما قبل العصر الحديث: توجيه آمال الأغلبية نحو قواعدها المسلكيّة، وفي الوقت ذاته إشغال طاقاتهم في الحياة العامة.

ولا بدّ من فحص مسألة حلول القومية محل الديانة بدقّة على هذه الأُسس إذا كنا نريد فهم التحوّل في تكافؤ الإسلام في عهد التكنولوجيا المتطوّرة. هل باستطاعة الديانة أن تصبح مساعِدة للدولة، وتظل في

---

(21) انظر: Lawrence, Defenders of God, 83-87.

(22) انظر: Mark Juergens Meyer, The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993) espcially, 1993-202.

الوقت ذاته تعمل كديانة، أم أن مشاركة القومية للديانة ليست إلاّ شكلاً مُبطّناً رفيعاً من أشكال استيلاء العلمنة؟

تُعتبر هذه المسألة مهمّة جداً لأي إعادة نظر في آمال المسلمين في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث إن وراء كل النقاشات حول الإسلام والسياسة يبقى هناك الافتراض المزدوج (أ) المسيحية تحدّد الديانة «الصحيحة» والإسلام كديانة يجب أن يشبه النماذج المسيحيّة و(ب) جميع الديانات هي ما قبل العصرنة ومناهِضة للعقلانية بينما الدولة عصرية وعاقلة في آن واحد. ولكن الفرضيّات لا تموت بسهولة، فبين سطور نقد الديانة عامة والمسيحيّة خاصة هناك مزلق التطورية [evalutionary bias]. عندما انبلج فجر العصر الحديث بكامله توضّحت الطبيعة المتخلّفة والخرافية للأساطير السّابقة (أقوال الكتب المقدسة، معادلات العقيدة، السحر المحلي). وأخذت سيطرتها على المؤمنين تضمحل أو تختفي تدريجياً. وفي الأماكن التي لم تختفِ منها الديانة فإنّها على الأقل خضعت لإعادة تقييم وتمّ وضعها في ساحتها الحقيقيّة - أي مساحة الخيار الشخصي للفرد بعيداً عن المساحة العامّة للتقدّم العلمي والمساعي العقلانية إلى حدّ أن المجتمع المدني كان مستقلاً عن المجتمع السياسي والدولة بحيث إنّها وفّرت ملاذاً للإيمان بأساطير ما قبل العصر العلمي ومتابعتها[23].

(23) انظر: Adam B. Seligman, The Idea of a civil Society (Princeton: Princeton University Press, 1992) especially. 156-66.

هكذا هو افتراض «المؤمنين» بالتطورية. وحيث إنهم نادراً ما تتعرّض افتراضاتهم للتعرية. فإن قناعاتهم تنفد بكثرة إلى ما يسمّى بالبحث العلمي المحايد أو الموضوعي حول الدِّين. وهناك أيضاً ادّعاء بقناعة متساوية حول لزومية الرؤية التطورية. وهذه القناعة تدعي أنّه في المجتمعات التي تسير فيها الديانة ببطء فإنّ ذلك مرجعه إلى الشك بأمر التكافل الغنوصي أو العرفاني بين الذات والآخر[24]. في النّظام الجديد الذي بشّر به جميع المحدثين (وليس الليبراليين وحسب) فإن الولاء للمدارك الحسِّيَّة الدِّينيَّة يعني ضمناً ما وصفه العروي ذات مرة بالتخلّف التاريخي. أي بمعنى آخر: إن الديانة تمثّل مقاومة إرادية لموجة التغيير العاتية التي يجب أن تدفع ما قبل الحداثة (الديانة) بعيداً عن المسرح المركزي لكي تأتي بالحداثة (القومية) في مكانها[25].

اعتماداً على هذا النهج فمن الممكن أن تكون هناك قومية جيدة وأخرى سيئة ولكن ليس هناك قوميات دينية، لأن تعبير «القومية الدِّينيَّة» بحد ذاته يجسِّد استحالةً منطقيةً وسراباً ولفظتين متناقضتين.

وفقاً لدراسة في العلم الاجتماعي يجري الاقتباس منها بكثرة، فإن قوميات العالم الأول الرئيسيَّة يمكن استنتاجها من مراجعة خمس دول قومية تمكّنت من شقّ طُرق مناسبة للحداثة؛ جميعها تؤدي إلى العصري أي: إلى عهد صناعي يتّسم بالتكنولوجيا المتطورة. أما الهدف المجازي

(24) انظر: Harold Bloom, The American Religion: The Emergence of a Post Christian Nation (New York: Simon & Schuster, 1992), 16-17.

(25) انظر: Abdallah Laroui, The Crisis of the Arab intellectual: Traditionalism or Historicism? (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976), 174.

الذي تسعى إليه هذه الأنظمة القومية وغيرها فهو الديمقراطية الليبرالية التي لا يمكن لأي مرشح من التنظيم الاجتماعي الدخول إليه. وبالنسبة للمؤسّسات الدِّينيَّة أَو اللاعبين الدِّينيين فهم إما يُستثنون أَو يهزمون في المسعى الكبير لبناء الأمّة(26).

وكما أَنَّه يُنظر إلى القومية على أنّها الحامل الوحيد للتحديث العلماني فهناك أيضاً افتراض مفاده أن السَّبب الوحيد الذي جعل بعض الدول تنجح في عهد التكنولوجيا المتطورة هو أن بعض الدول فقط نجح في التحديث. وبذلك تصبح القومية طريقةً أُخرى إضافية للتفريق بين الغرب العصري وجميع أسلافه الذين أصبحوا ـ في عهد ما بعد الحرب الباردة ـ خصومه المرهِبين. ولا يمكن عزو القومية لأية نقطة قبل التحديث في الماضي ما قبل الصناعي(27). ومع القومية، كما هو الحال مع الصناعيَّة، فإن جميع تلك المجموعات التي لم تنجح بعد بإمكانها أن تنجح فقط بالمحاكاة. لقد ظهرت القومية في مكان واحد وبين تلك المجموعات التي برزت في عهد التكنولوجيا المتطورة، وقد اجتمعوا في عنقود يدعى «أُمم أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية». أما الأُمم الأُخرى فقد جاءت لاحقاً، ولقد اضطرت نتيجة لأحداث خارجة عن إرادتها إلى تقليد

(26) انظر: Liah Greenfield, Nationalism: Five Roads to Modernity (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

(27) انظر: Ernest Gellner, Nations and Nationalism (Ithaca: Cornell University Press, 1983) and Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals (New York: Allen Lane/ The Penguin Press, 1994).

Eric Hobsbawm, Nations and Nationalism Since 1870 (London: Canto Press, 1991)

Frances Fukuyama, The end of History and the Last Man (New York: Free Press, 1992).

النماذج الأوروبية ـ الأمريكية التي سبقتها. ووفقاً للتعبير الذي يكثر ترديده المأخوذ عن ريتشارد فولك Falk فإن كل ما هو ليس غربياً قد تحوّلَ إلى دول إقليمية[28] تأمل في أن تتحوّل إلى دولة/ أمّة[29]؛ لكنها سوف تنهار وتفشل. وأدّى عدم التكافؤ الاقتصادي إلى اليأس وأحياناً إلى العنف مما تسبَّب في ابتعاد المحرومين إلى مسافة أبعد عن هوامش التبادل العالمي.

هناك البعض ممن يتساءلون عن جدوى هذه النظرة إلى القومية، غير أنّهم اختاروا الاحتجاج من المؤخرة. فهم يقاومون من الهوامش ويعترفون بعجزهم حتى عندما يطلقون معارضتهم لوجهة النظر المهيمنة. لقد شهد عقد الثمانينات ظهور جيل جديد من المفكّرين الآسيويين والأفارقة في مجال النقد النظري. وقد تحدّى هؤلاء الصِّيَغ الراهنة للقومية. وبوجه خاص «فقد عارضوا الكثير من الممارسات الأكاديمية السّائدة في التأريخ والعلوم الاجتماعية، لأنّها فشلت في الإقرار بالطبقة الثانوية (أي أهل البلد من غير النخبة) على أنّها صانع [أَو صانعة] قدرها»[30]. وبالرغم من الإفراطات والعجز فإن مجموعة من العلماء المرتبطة بالقارة الآسيوية والمعروفة بـ«مدرسة الطبقة الثانوية» أظهرت بوضوح مشكلة التأكيدات العلمية الاجتماعية حول ما الذي تعنيه القومية، وكيف بالإمكان دراستها على أفضل وجه. وبالنسبة للوسطيين أرنست غيلنر [Ernest Gellner] وبنيديكت أندرسون Benedict Anderson فإن علماء

(28) انظر: Richard Falk, The Endangered Planet (New York: Vintage/ Random House, 1971), 227.

(29) انظر: Basil Davidson, The Black man's Burden. africa and the Curse of the Nation-State New (New York: Times Books/ Random House, 1992).

(30) انظر: Ranajit Guha, Subaltern Studies (Delhi: Oxford University Press, 1985), 4: vii.

الطبقة الثانوية يردّون بوجهات نظرهم من الهوامش أَو من الأسفل إِلى الأعلى. ولتعقيد وجهة نظر ذكورية في القطاع العام تستثنى اللاعبات النِّساء أَو أصواتهن، فإنَّهن يسلِّطون الأضواء على ميدان خاص حيث ساهمت فيه النِّساء إِلى جانب الكبار والصغار في التطورات ما بعد مرحلة الاستعمار[31].

وعلاوةً على ذلك فإن أولئك الذين يعارضون وجهة نظر وسطية أوروبية ومهيمنة حول القومية لم يفكِّروا في إعادة الديانة إِلى مكان مميز يتوافق مع خيارات الإيديولوجيات الأُخرى. أما بالنسبة للقومية المثالية فإنّها تظل تجسِّد الربح والتقدّم والسَّلام. (ولكن الفقر والتلوّث والسكّان وانتشار الأسلحة النووية يجري عادة تجاهلها أَو التعامل معها كمشاكل ستجد لها حلولاً في الطريق)[32]. لكن أين هي الديانة في هذه النظرة الأمامية؟ الديانة قد يكون لها علاقة بالسَّلام: ما دامت تحمي أَو تهدِّد السلام فبالإِمكان إشراكها بالمشروع القومي لكنها تُعتبر خارج الحدود عندما يتعلَّق الأمر بالإنجاز والتقدّم. وعلى سبيل المثال فإن مارك يورغينسماير Juergensmeyer[33] لا يعطي فقط حياة جديدة لتعبير «القومية الدِّينيَّة» وإنما يناقش أيضاً أنه يجب ضم الحساسيّات الدِّينيَّة للمشروع القومي حيث تخدم كندٍّ ثمين أَو رادع للنتائج العنيفة.

---

(31) انظر: Gayatri Spivak, In other Worlds: Essays in Cultural Politics (New York: Methuen, 1987) Robert Young, White Mythologies: Writing History and the West (London and New York: Routledge, 1990).

(32) انظر: Kenneth N. Waltz, Theory of International Politics (New York: McGraw-Hill, 1979), 139.

(33) انظر: Juergensmeyer, The New Cold War? 199-202.

الدِّين للمصلحة الوطنية؟ هذا يُلمِّح إلى العودة للثيوقراطية [حكم رجال الدِّين] وسوف تحاول الثيوقراطية القومية تحويل التاريخ وليس فقط معافاة أو تأكيد ماضٍ ذهبي. وكما يلاحظ يورغينسماير نفسه حول الثورة الإيرانيَّة «لم تكن مجرد بعث لوجه سابق من الحكم الإسلامي بل شكل جديد من السياسة الإسلامية». ومن المفارقات أنّها كانت رؤية الشاه للقومية الإيرانية، وقد تحقَّقت[34].

وبالرغم من وضوح فرضية يورغينسماير فإن الثيوقراطية في أواخر القرن العشرين ترعب معظم محلّلي الديانة والقومية. وهي تستحضر مهابةً خاصةً عند ربطها في حالة الإسلام، لأن الإسلام المثالي ـ كما هو الحال بالنسبة للكنيسة الكاثوليكيّة قبل الحداثة ـ يؤدي وظيفته على أنّه الدستور الواضح الشامل للجمهور؛ بالإضافة إلى الاهتمامات الخاصة للإنسان. وفي حين أنّه من وجهة نظر حداثية فإن كل ديانة «سلبية» ويجب التقليل من شأنها أو الأفضل من ذلك استثناؤها إذ تبقى هناك درجات للاستثناء. ويبقى الإسلام الأكثر سلباً في هذه الحالة لأنه المدلّل للمثالية القومية. ويبقى الإسلام سالباً لأن كثرين من الباحثين يقولون إنه ليس هناك من دولة قومية مسلمة ـ بما في ذلك تركيا وتونس اللتان عاشتا في يوم ما تجربة التحديث الاجتماعي. والتحديث الاجتماعي مرتبط بتشكيل طبقة وسطى في المدن. ولقد اقتربت تركيا في العشرينات من القرن الماضي من بعث طبقة بورجوازية علمانية محلية، إلاّ أنّه يُقال بأن تركيا ذاتها فشلت؛ مثلما أن تونس أُحرِجت بسبب البيروقراطية المدنية المفرطة في النمو. وقد

---

(34) المرجع السابق، 50.

استُثْنيت دول مسلمة جديدة مثل ماليزيا، وإندونيسيالأن عامة الناس ـ وحتى كثيرين من الأكاديميين ـ ينظرون إليهما كدولٍ بعيدة عن قلب الشرق الأوسط، يصعب اعتبارها دولاً إسلامية «حقيقيّة»[35].

ومع ذلك فإن «الفشل» التاريخي لتركيا وتونس ضئيل بالمقارنة مع «التهديد» المتواصل لإيران. فبيْنَ جميع الأُمم في عهد ما قبل الحداثة التي تمسك بالإسلام كَحكَمْ لقواعد السلوك العامّة تقف إيران كأكثر «الجناة» تألّقاً. ففي حين قامت تركيا الرسميّة في العشرينات بإبعاد نفسها عن الرموز الإسلامية في محاولة لتقليد قواعد السلوك الأوروبية العلمانيّة، فإن الثورة الإيرانية في السبعينات هدّدت بإخراج الإسلام إلى المسرح المركزي لدنيا السياسة العالمية. وقد شكّلت إيران خطراً مزدوجاً بجعلها الإسلام مركزياً، والغرب وَغْداً. وعلى خلفية هذا الخطر المزدوج للثورة الإيرانية والاعتقاد باستحالتها وعدم القبول بجغرافيتها السياسية تمّت إعادة إثارة الرُّعب من المكانة الأثرية للإسلام كمناهض للحداثة. وقد نُظِر إلى «الأصولية» الإسلامية ـ في أكثر مظاهرها الدِّينيَّة تميزاً ـ على أنّها لا تنفصل عن معارضة المسلمين المتشدِّدة للتأثير المسيحي أو التعددي. ولم يستطع عزت بيغوڤيتش، مهما حاول أن يُظهر بأن الإسلام حداثي منذ الماضي وأن الطبقة الوسطى ليست بالضرورة المفتاح الصحيح لصفاته، ذلك لأنّه جاء من إيران طوفان من الكتابات التي توحي العكس: الإسلام لا يمكنه أبداً أن يصبح حداثياً، ليس لأن الدول المسلمة تفتقر إلى البورجوازية ولكن لأن المسلمين ـ في هذه الحالة، (أي الإيرانيين

---

(35) من أجل شرح أوضح لهذه النظرية انظر:
Bryan Turner, Max and the end of Orientalism (London: George Allen University, 1983), 67f.

المسلمين) ـ يقومون بأنفسهم باستحضار الديانة لجعل نزوع الإسلام للتواصل مع الأصل مستمراً إلى ما لا نهاية. ويتحدّث الكاتب الإيراني المعروف جلال آل أحمد باسم كثيرين آخرين عندما يمتدح «الشمولية الإسلامية».

تُذكِّرنا الهند ببرج بابل اللغوي ومزيج من الأعراق والديانات، ونفكِّر بأمريكا الجنوبية كيف أصبحت مسيحية بضربة واحدة من السيف الإسباني، أَو نفكِّر بأوقيانوسيا ومجموعة جزرها فنرى أنّها نموذجية لتحريك التفرقة. وهكذا فنحن فقط في مجموعتنا الشمولية الإسلامية الرسميّة والحقيقية أوقفنا (عبر الاستعمار وبشكل متكافئ للمسيحية) انتشار الحضارة الأوروبية، أي فتح أسواق جديدة للصناعات الغربية. وأن إيقاف المدفعية العثمانية أمام أبواب فيينا أنهى عملية بدأت في عام 732 ميلادي في الأندلس. كيف لنا أن ننظر إلى هذه القرون الإثني عشر من نضال الشرق ضد الغرب سوى أنّها نضال الإسلام ضد المسيحية؟ في هذا العصر الراهن فإنني كآسيوي ومن بقايا تلك الشمولية الإسلامية أُمثِّل تماماً ذلك الذي يمثّله الأفريقي، أَو الأسترالي من بقايا البدائية والوحشية. . . . إنني كآسيوي أَو أفريقي ينبغي عليّ المحافظة على أَخلاقي، وثقافتي، وموسيقاي، وديانتي، وهلم جراً؛ فهي أشياء غير ملموسة، مثل الأثر المستخرج من التراب حتى يستطيع السادة (الجنتلمان) العثور عليه وإقامة الحفريات وعرضه في أحد المتاحف والقول «نعم هذا هو مثال آخر على الحياة الأولية»[36].

---

(36) انظر: Jalal-Al-i Ahmad, Occidentosis: A Plague from the West (Berkeley: Mizan Press, 1984), 33-34.

ولا يمكن لآل أحمد أن يهرب من التناقض الوارد في هذه الشكوى البليغة. فبالرغم من أنّه يستهجن تعضّي [Reification] عقلية المسلم ويعتبرها غير متغيرة، وضد ـ المسيحية وضد ـ الغرب، وللحال ضد ـ العصري فإنّه على النقيض من عزت بيغوفيتش الذي يؤبّد العقلية التي يعارضها. فهو لا يعرض بديلاً لما يعارضه. ومن خلال استحضاره للكلية الإسلامية فإنّه يؤكّد النظرة المشوهة للمراقبين الأوروبيين وخلفائهم الأمريكيين الآن. ويُظهِر آل أحمد أَن الظلامية [Obscurantism] ليست حكراً فقط على التشويه المزاجي للإداريين الاستعماريين والمعلّقين السياسيين، وإنما تصبح أيضاً جزءاً من مشروع بعض الدعاة المسلمين، من حيث إنّهم يكرّرون ـ بدون أي تعديل ـ صورة إسلام أولي وغير متغيّر ومتحدٍ.

ولدرء جدلية الأنا ـ الآخر والتقدمي ـ البدائي التي تنتشر في الشعارات الإسلامية والمناهضة للإسلام ـ على حدّ سواء ـ علينا أن نكشف عن أصوله الحديثة الرقيقة. كما يتوجب علينا عدم الاستشهاد فقط بالنظرة الحديثة العصرية لعزت بيغوفيتش التي تعلن عن جدلية توافقية، بل علينا ـ أيضاً ـ دراسة الأوجه الكثيرة للإسلام، والتي هي بالرغم من كونها أقل ظهوراً إلاّ أنّها حقيقة مُثْلى لوجهه الواحد، أي وجه النفور الذي يبدو ككتلة واحدة؛ بالنسبة للمسيحيين أَو للغرب المسيحي؛ أَو للعالم العصري في مرحلة ما بعد المسيحيّة.

الوجوه المتعدّدة للإسلام

بالرغم من أن عزت بيغوفيتش محق حول شعور الإسلام بالنديّة والقدرة في أواخر القرن العشرين الذي غالباً ما يُنظر إليه على أنّه سياسي ـ

اجتماعي أَو ديني ولكن نادراً ما يكون الاثنين معاً ـ فإنّه يتوجب التوسّع في حجته. ففي حين أن الإِسلام ليس «مجرد» دين فهو أيضاً أكثر من مجرد مذهب سياسي ـ اجتماعي. وبإمكان الإِسلام أن يكون أيضاً مورداً رمزياً، أَو نظرة عالمية تدعو للتوافق مع النظرات العالمية الأخرى، وليس التصادم معها. ولا بد من استكشاف الإِسلام كديانة، والإِسلام كسياسة، والإِسلام كنظرة عالمية وليس فقط الإِسلاَمَيْن الأولَيْن. ويظهر مثل هذا التصنيف من التأمّلات النقديَّة حول دور الخيال في تعريف وتصوير الهويّة. فالخيال يمكن أن يكون جماعياً وفردياً في آن واحد. وتغذي المؤسَّسات في المجتمع الخيال الجماعي، بينما يأخذ الخيال الفردي شكله ويُعاد تشكيله من قبل أفراد ذلك المجتمع. في الحديث الديني فإن الخيال هو القدرة على اللعب مع العالم المادي، وحدوده بما في ذلك الحدود الواضحة للحب والموت، الذي يحافظ على الدعوة المدركة لسلسلة من المعتقدات والممارسات، ويُعتبر غير منفصل عن القوة «الحقيقية» للحياة. وهناك أسماء كثيرة لموضوع الخيال: يهوه، الرب، اللَّه، آخر. فدعنا نسميه الآخر. يعتبر الآخر دائماً قوة عابرة للزمن. فهو إِلى جانب تفوّقه على الزّمن يتفوق أيضاً على جميع الحدود الإِنسانية. ومع ذلك يجب ـ أيضاً ـ دائماً ـ توسيط الآخر في الحديث الإِنساني، ومن خلال المؤسَّسات الاجتماعية. ويصبح الآخر في أكثر أشكاله الفكرية علم اللاهوت، وفي أكثر تعابيره المنتشرة ديانة شعبية، وفي شكل آخر إيديولوجية[37].

---

(37) انظر: George Lindbeck, The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Positive Age (Philadelphia: West Mister, 1984).

وعندما يؤكّد كثيرون من المدافعين عن الإسلام أن الإِسلام هو فوق كل شيء دين فإنّهم يعنون بذلك أن الإِسلام كديانة يهتم أكثر من أي شيء بممارسة تصوّر الآخر المعروف أيضاً بالوحي الإلهي. والإِسلام بنظرهم دائماً هو ديانة بغض النظر عما إذا كان منهجياً، أَو براغماتياً أَو لاهوتياً، أَو شعبياً، أَو إيديولوجياً. وحتى عندما يتخذ الإِسلام طابعاً سياسياً فإنّه يعبِّر عن نبض ديني. وهو نبض توحيد الخيال الإِنساني مع القول الإلهي حتى يمكن توجيه قواعد السلوك الاجتماعي والشخصي دائماً نحو سبيلٍ تم تحديده سلفاً. وفي حين أن المعوقات في الدرب قد تتغيّر فإن محيطات الدرب لا تتغير مثلما تتغير المتطلبات التي تفرضها على أولئك الذين يسيرون على الدرب. فعلى سبيل المثال هذه هي رسالة محمَّد قطب في مداخلته اللاذعة: «الإِسلام: الذي أُسيء فهمه» (1977)، Islam: The Misunderstood Religion (1977) فبعد تفحُّصه جميع أوجه الحضارة الأوروبية والعلوم العصرية يختصرها محمَّد قطب باعتبارها تجسيداً «النمط قديم من العبودية». والإِسلام يرفض العبودية عبودية الرجال والنِّساء وعبودية الأُمم والطبقات بأسرها. وأن إيديولوجيتَيْ الغرب الحديث، أي الرأسمالية والشيوعية، تواصلان النمط القديم من العبودية فلا بد من مناهضتهما باسم الإِسلام. ـ وفقط ـ الإِسلام كطريق «ثالث» هو القادر على توفير الإرشاد على السبيل التي ستساعد الإِنسانية على الخروج من الظلام الذي غرقت فيه»[38].

---

(38) انظر محمد قطب، شبهات حول الإسلام: Muhammad Qutb, Islam: The Misunderstood Religion (Damascus: The Holy Koran Publishing House, 1977), 52.

في حين أن هناك رسالةً سياسيةً في كتابات محمَّد قطب فإن الرسالة مبطَّنة بدلاً من أن تكون ظاهرة: فهو لا يدعو إلى نظام سياسي محدّد أو سلسلة من الإصلاحات السياسية، ولكن آخرين يدعون لها. فهناك كُتَّاب مسلمون كثيرون في عصرنا الراهن ينظرون إلى الإسلام على أنه إيديولوجيا بامتياز «أي أنه تركيبة منظمة ومستقطبة» لنظام يجب أن يكون دنيوياً ومقدّساً بشكل متكافئ، ويحتضن آليات السياسة بالإضافة إلى تقوى المسجد والقضاء والمنزل. ومن بين الذين يدعون للإسلام السياسي سيّد قطب الشقيق لمحمَّد قطب. يُعتبر سيِّد قطب الإيديولوجي الذي غالباً ما يُستشهد به بالنسبة للتشدُّد الإسلامي أو الأصولية. وهو من مؤسسي حركة الإخوان المسلمين في عهد ما قبل الثورة في مصر. وقد عارض ناصر عندما تولى الأخير السلطة. وأدَّت معارضته إلى ذهابه إلى السجن وبالتالي إلى مقصلة الإعدام حيث شُنِق مع اثنين من زعماء الإخوان المسلمين في آب (أغسطس) سنة 1966(*).

ولكن ناصر لم يكن الوحيد الذي عارضه سيّد قطب. فقد عارض سيّد قطب ناصر باعتباره داعيةً وعاملاً للقومية العربية. إلاَّ أن القومية كانت هي الشيطان الحقيقي ـ بغضّ النظر عما إذا كانت عربية، أم إيرانية، أم تركية، أم باكستانية ـ القومية كإيديولوجية تنافس الإسلام. وقد تحوّلت كتابات قطب تدريجياً لتركّز على انقسام مانوي [Manichaean]: فمن جهة

(*) سيد قطب أكبر سناً من محمد قطب. وسيد قطب ليس من مؤسسي الإخوان المسلمين؛ بل انتظم في صفوف الجماعة عام 1951. ولم يعارض عبد الناصر منذ البداية؛ بل بعد اختلاف الحركة مع الضباط عام 1953.

هناك الحاكمية أي الحكم وفقاً لتعاليم الإسلام وهو ـ أي الحكم أَو السلطة ـ إنفاذ للحاكمية الإلهية على الأرض. وفي الجانب الآخر هناك الجاهلية أَو المعارضة للحاكمية وهي دلالة على المضي في الجهل والفساد والخطأ. وتنطوي الجاهلية على تمجيد أي نظرية إن كانت شيوعيّة أَم رأسمالية أم علمية أم إنسانية ـ بدلاً من الله. ومرّة أُخرى صارت القومية مجردة من الله، وصار الولاء لها خطأ مثل الولاء لأية نظرية أُخرى تدلّ على الجاهلية. وقد لخّص سيّد قطب الفرق بين الحاكمية والجاهلية بسلسلة شهيرة من الشعارات التي تزعزع جدول الأعمال القومي. ووفقاً لسيّد قطب فإنّه في الإسلام الحقيقي عندما تسيطر الحاكمية فإن «القومية ستحلُّ محلَّها العقيدة والوطن على أنّه دار السَّلام والحاكم على أنّه الله والدستور على أنّه القرآن»[39].

إلاّ أن أولئك الذين يروّجون للإسلام على أنّه دفعٌ احتجاجي (محمَّد قطب) أَو سياسة دينية (سيِّد قطب) فإنَّهم يقلِّصون الإسلام إلى منبر مفرد من الاحتجاج ضد القوى المهيمنة في نظام العالم المعاصر. وبالرغم من النبرة المستعجلة، والعاطفية، ـ وغالباً غير الصبورة لكتاباتهم ـ فإنَّهم لا يأتون بنقاشات تدمج الإسلام إما مع تاريخه الذاتي الماضي، أَو مع القضايا التي تواجه الإنسانية بشكل مشترك. ففي كتاباتهم يُسقِطون من الاعتبار، ـ بسهولة فائقة ـ الخيال الإنساني، ناهيك عن أنّهم يقرأون النصَّ الإلهي باعتباره الإرادة الإلهية. وكما كتب أحد المراقبين البارعين للحركات الإسلامية فإن المدافعين عن هذه الحركات يجعلون الفلسفة

(39) انظر: Sayyid Qutb, Ma'alim fi't-Tariq (معالم في الطريق)(القاهرة: دار الشروق، 1964).

السياسية تلعب دور الميتافيزيقا: «فالموضوع ذو الصلة الوثيقة بالله يمكن رؤيته فقط في السياق السياسي»[40].

إنّ السياسة «الإلهية» ـ حسب هذه الرؤية ـ نظرية بلا معنى إلاّ إذا ارتبطت بالتاريخ. لقد أصاب رايموندو بانيكار Raimundo Panikar ـ الناقد الثقافي ـ نصف الحقيقة عندما أعلن أن «الديانة في العصر الحديث ـ بدون سياسة ـ تصبح غير مشوّقة، مثلما أن السياسة بدون دين تصبح غير ذات معنى»[41]. ويبقى العامل المهم هو الموقع التاريخي. وبالنسبة للمسلمين المعاصرين فإن أهم جانب من تاريخهم مطبوع بالتوسّع الاستعماري الأوروبي، والحركات القومية المناهضة للاستعمار التي جاءت بعده. ولا يمكن للمرء أن يتحدّث عن الإسلام المعاصر بدون الانتباه لنشاطات التغيير في العالم في القرنين: الثامن عشر، والتاسع عشر، ومطلع القرن العشرين. ففي المرحلة الاستعمارية فقط ظهرت الحركات القومية التي كان للمسلمين دور فيها. كما أن التاريخ اللاحق للإسلام لا يمكنه الانسلاخ عن القوميات الأوروبية والمحليّة. وهناك نقاط تحوُّل معينة في التاريخ تستحق إعادة تأمُّلٍ واستحضار إذا كان لا بدّ لنا أن نفهم لماذا يُعتبر الإسلام غالباً مبعثاً للعنف.

1 ـ لقد أتاح الحكم الاستعماري المجال لولادة الحركات القومية

(40) انظر: Ahmad Moussali, Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb (Beirut: American University of Beirut, 241.

(41) انظر: Raimundo Panikkar, «Religion or Politics: The Western Dilemma" In Ninian smart and Peter Merkl, eds., *Religion and Politics in the Modern World* (New York University Press, 1983), 46.

المنظمة علمانياً جاذبيّات أسطورية، ومظاهر هيكلية وآليات مؤسّساتية عكست ـ حتى عندما لم تقلّد أو تنسخ ـ الأدوات ذاتها التي تتصف بها الدول الأصلية للمستعمِرين. وأصبحت القومية الإثنية المبدأ المنظِّم الأساسي، أو المحرّك الرمزي للتحرير من الحكم الأجنبي. وقد استمر هذا الأمر حتى حين كانت تُستحضر الرموز الدينية، أو بالأحرى عندما كان للحركات الدِّينيَّة مثل حركة «الجامعة الإسلامية» عدد كبير من الأتباع. ومن المهم جداً عدم قبول دعاوى زعماء حركات الإحياء الإسلامي وكأنّها غير قابلة للمساءلة. فعلى سبيل المثال ـ فإن أحد الأكاديميين، وبعدما رسم خريطة للحركة المؤيدة للإسلام بتفاصيل هائلة من مصادر أولية استنتج أنّه في التسعينات من القرن الماضي [القرن 20] بدا كأنما «الإسلاميون (إلى جانب مجموعات متحالفة أُخرى) «يُحوّلون حلماً عمره 120 عاماً من مثالية يوتوبية إلى حقيقة سياسية»(42). وكذلك فإن أكاديمياً آخر اتخذ نظرة عملانية من هذه الحركة ذاتها، حيث اختار ألاّ ينظر إلى ما يقوله الإحيائيون المسلمون [Pan-Islamists] وإنّما النظر إلى تأثير حركتهم على المساعي الوطنية اللاحقة. وبعملِه هذا فإنّه توصّل إلى نتيجة معاكسة لما وصل إليه الأكاديمي الأوّل: ليس فقط لأنّه لا يوجد هناك مستقبل للحركة الإسلامية ولكن «ظهور المشاعر المؤيدة للإسلام السياسي ساعد على تثبيت مصداقية خصوصياتٍ وطنية معينة»(43). لماذا؟

(42) انظر: Jacob Landau, The Politics of Pan-Islam: Ideology and Ogranization (Oxford· Oxford University Press, 1990), 311.

(43) انظر: James Piscatori, *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 77.

لأن الإيديولوجيين المؤيدين للإسلام طرحوا ـ بصورة غير مباشرة ـ مسألة الحدود النافذة، ولفتوا الانتباه إلى كلٍّ من القومية والوطنية على أنّهما أنظمة بديلة ـ ليس فقط للحكم الأوروبي، ولكن الأهم من ذلك ـ للأمة الإسلامية. قد يستحضر التأييد للإسلام «الخوف من الإسلام» إلاّ أن هذه الحركة تبيّن أنّها محدّدة، وقصيرة العمر. أما العلاج للخوف فهو النظر إلى ما وراء الشعارات وفحص التطور التاريخي لحركة الاحتجاج. تعتمد الحركة الإسلامية التشديد على الإيديولوجيا بدلاً من الاستراتيجيّات البراغماتية. وعبر القرن العشرين فإن الروابط بين المسلمين من أعراق ومناطق ولغات مختلفة ما تزال تطغى عليها الشعارات أكثر من البراغماتية، مما يدل على ارتباط عام دوافعه إيمانية وثقافية، وليس على تحالف فعلي للقوى العسكرية، أَو السياسية أَو لكليهما.

2 ـ لقد حُرم الإسلام ـ كمرجع براغماتي في تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية ـ من الحكم الذاتي تحت الحكم الاستعماري. حتى عندما حاولت النُّخب قصيرة النظر إقامة علاقة بين الهويتين الإسلامية والوطنية ـ مثلما فعل على سبيل المثال محمَّد عبده في مصر ـ تحت الاحتلال البريطاني. إلاّ أن ما بدأ كمحاولة لحماية الإسلام من خلال إعادة تأويله انتهى إلى مناقشة حول احتمال صنع مجتمع علماني تكون فيه الوطنية الدافع الحيوي الرئيسي، ومع «اعتبار الإسلام ثقافته الموروثة، بدلاً من الدليل للعمل الاجتماعي»[44]. وتواصلت عملية إخضاع المُثل والقِيَم الإسلامية للبراغماتية السياسية في الأنظمة، في

(44) انظر: Albert Hourani, Islam in European Thought (Cambridge: Cambridge University Press).

مرحلة ما بعد الاستعمار. ونتيجةً لذلك بقي الإِسلام هو الاحتياطي للمعارضة الرمزية وغالباً في صيغ عنيفة متوافرة للجماعات المهمّشة والمظلومة.

خلال مرحلة ما بعد الاستعمار ـ وفيما كان المزيد من الأنظمة المسلمة الجديدة يظهر ـ كان الانجذاب نحو الإِسلام بطيئاً بشكلٍ لافتٍ للانتباه ـ سواءٌ لأنه كان ـ خافياً عن أعين «الأوروبيين، أَو لأن النُّخب المحلية تجاهلته. ولم تعد الشعارات الإِسلامية والولاء الإِسلامي إِلى البروز على واجهة القضايا الداخلية والإِقليمية والدولية سوى في أواخر الستينات ومطلع السبعينات. فالوطنية لم توفّر الحلول للكثير من المساوئ وعدم المساواة. وبدأ الناطقون المسلمون يتنافسون ليس مع غير المسلمين في الخارج فحسب، وإنما أيضاً مع المسلمين الآخرين غير «الأنقياء» في الداخل.

ومرةً أُخرى، ليس هناك نظرة متجانسة لِـ«الفَرقْ الإِسلامي». حتى داخل صفوف علماء الاجتماع بقي الاختلاف واضحاً. فقد اختلف عالما اجتماع يهتمان بمصر حول كيف نظرت النخبة المصرية إِلى النّظام المنشود في ما بعد مرحلة الاستعمار. ويجادل مُنظِّر سياسي مقيم في ألمانيا أن القومية مثل الحداثة تستبعد الدِّين. وكدليل على هذه القاعدة يستشهد بموقف المصري رفاعة الطهطاوي الذي عاش في القرن التاسع عشر، والذي بالنسبة إليه فإن «الاجتماعي أكثر أهمية من الدِّيني». إنّ جديدَ الطهطاوي المتعلّق بـ«حب الوطن» ـ حسب وجهة نظره ـ مفهومٌ علمانيٌّ بالكامل من حيث إنّه يعبّر عن المشاعر «الوطنية» وهي فكرة منفصلة عن

الدِّين[45]. ولكن من وجهة نظر عالم سياسي أمريكي ـ ليس الطهطاوي ـ هو الذي يتنبأ بالموقف المستقبلي لوطنه. بل هو مُنظِّر مصري آخر من القرن العشرين اسمه طارق البشري، غير العلماني، وغير الأصولي بل الليبرالي (نوعاً ما) والذي يجادل في أن القومية العربية لا يمكنها استثناء الإسلام، إلاً أنّه في الوقت ذاته يعترف بأنّه لا يمكن جعل الإسلام الأساس الوحيد للقومية العربية/ المصرية. إذن ماذا يتوجب أن تكون طريقة العمل للمسلمين وللدولة؟ فوفقاً للبشري فإن الإسلام يجب أن يلعب دوراً حيوياً في تعزيز الأهداف الأولية المتمثِّلة بِ«الاستقلال والثقافة الأصيلة الحقيقية والاندماج السياسي»[46]. وفي حين أن البشري لا يطرح وصفاً خاصاً به للدولة المسلمة المثالية فإن ارتباطه مع الإسلام بعيد كل البُعد عن رؤية الطهطاوي للدولة العلمانية[*].

3 ـ إن تصاعد الاستعمار هو الذي ربط جميع التجمعات الإسلامية عبر سائر أنحاء المنطقة الأفرو ـ يورو ـ آسيوية ـ وخاصة ـ في تلك المنطقة الكوزموبوليتانية، الواقعة جنوبي ـ شرقي البحر الأبيض المتوسط. لقد جرت محاولات بين وقت وآخر لعزل الخليج، وكأن ما حدث في شبه الجزيرة معزول عما يجري حولها. ولكن هذا ليس صحيحاً وكما تشير مارلين والدمان Waldman «على الرغم من أَن بلاد المسلمين ما

---

(45) انظر: Bassam Tibi, Arab Nationalism. A Critical Enquiry (New York: St Martin's Press [1981] 1990), 87.

(46) انظر: Leonard Binder, Islamic Liberalism (Chicago: University of Chicago press, 1988), 280.

(*) رؤية الطهطاوي للدولة ليست علمانية أو غربية. والرؤية السائدة عن مشروعه لا علاقة لها بكتاباته بل بالإيديولوجيا التحديثية السائدة عنه. (المراجع).

تعرضت جميعها للاستعمار ـ فإنّها جميعاً تقريباً تمتعت بنوع ما من التبعية ـ سواء أكانت ـ نفسانية، أَو سياسية، أَو تكنولوجية أَو ثقافية، أَو اقتصادية. . . . حتى في الخليج فإن التنقيب عن النفط الذي بدأ في الثلاثينات أدّى إلى قدوم التدخّل الأوروبي (ثم الأمريكي)[47].

إذا كانت التجربة الاستعمارية قد لعبت دوراً وسيطاً وحيوياً في تطور العالم الإسلامي الراهن فإن هذا الدور يستوجب الاهتمام به حتى نتفادى قصر النظر المزدوج. فقِصر النظر الأول هو المتعلّق بالنُّخب المحلية التي تدّعي أنّها الشارحة «الحقيقية» للإسلام. ويدّعون ذلك إلى حد يتجاهلون فيه المرحلة الاستعمارية التي تذكّر بالعدو «المهزوم». وتميل مثل هذه النُّخب إلى تصوير أنظمتها كجمعيات متجانسة طبيعيّة واختيارية. أما قصر النظر الآخر فذاك العائد للمعارضين الذين يدّعون ـ بالنيابة عن الإيديولوجية المؤيدة للإسلام السياسي ـ أنّه كانت هنالك دائماً أمّة إسلامية بلا حدود. وأن جميع الدول القومية هي دول خيالية ومن صنع مرحلة ما بعد الاستعمار وأن زعماءها يعرقلون ظهور الأمّة الإسلامية الأصيلة.

ولعل سوء الحظ في هذه الأبحاث التي صدرت مؤخراً هو في أنّها تؤيد بدلاً من أن تصحّح هذه القراءات القصيرة النظر لماهية المسلمين. هناك نهجان علميان اجتماعيان رائجان حول الإسلام والقومية. النهج الأول يعطي رواية مباشرة للأنظمة المسلمة ويربطها ببعضها، ولا يفعل ذلك مع الأنظمة المجاورة أَو غير المسلمة، وكأن وصف «الإسلام»

(47) انظر: Marilyn Waldman, «The Islamic Workd,» Encyclopaedia Bntannica MacroPaedia (Chıcgao: Britannica Publishing, 1987), 130.

لوحده كافٍ لكي يجري جمع هذه الأنظمة في مجموعة منفصلة عن المجموعات الأخرى(48). أما النهج الثاني فهو يلاحق كيف صارت الأنظمة المسلمة ذات معنى. وذلك فقط بالإشارة إلى الإدارة الاستعمارية الغازية سواء أكانت هولندية أم روسية، أم فرنسية أم بريطانية. وهذا العمى أكثر خطورةً من الأول لأنّه يمحو «الفَرْق» الإسلامي ويجمّد جميع المسلمين في دور المدافعين المناهضين للنظام العولمي الظاهر حديثاً. ويدعي أنصار هذا النهج أن النُّخب المسلمة ـ في تنافسها مع بعضها تحت الرعاية غير المسلمة ذاتها ـ راحت تتخذ شكلاً جديداً؛ وصار أنصارها يختلفون عن أسلافهم المسلمين في مرحلة ما قبل الاستعمار بالقدر نفسه الذي يختلفون فيه عن أقرانهم المعاصرين من غير المسلمين.

وإذا لم يكن الطابع الثقافي للإسلام مجرداً من المعنى فإنّه ـ وفي أحسن حالاته كان «فُضالة» أو نافلاً ـ في حين صار «الطابع الدنيوي للحداثة» وحده الشيء المهم. ويُستنتج من الفرضية القائلة إن الغرب الأوروبي/ المسيحي كقوة استعمارية أعطى البعد المهم لنتيجةٍ مفادها أن الاهتمام بالعملية الاستعمارية سوف يولّد بصيرةً تحليليةً في علاقة الأنظمة المسلمة بالقومية(49).

---

(48) انظر: James Bill and Carl Leiden, Politics in the Middle East (Boston: Little, Brown, 1979).
Edward Mortimer, Faith and Power: The Politics of Islam (New York: Random House, 1982).
James Piscatori, ed. Islam in the Political Process (Cambridge University Press, 1983.

(49) انظر: Clifford Geertz, Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia (Chicago: University of Chicgao Press, 1968).
Christopher Harrison, France and Islam in West Africa, 1980-1960 (New York: Cambridge University Press, 1988).
Ian Talbot, The Punjab and The Raj, 1849-1947 (Riverdale: Riverdale Company, 1988).

وفي حين أن النهج الأول يبسّط كثيراً من ظهور الأنظمة المسلمة من ماضٍ استعماري مشترك، فإن النهج الثاني يفرط في الحديث عن أهمية التجربة الاستعمارية. وينفي أنصار هذا النهج شراكة رعاياهم المسلمين، ويعتبرون المثقفين ـ وخاصة في المدن ـ أنّهم ليسوا أكثر من متعهدين لميراث حضاري ومتخلّف ومتحجّر.

ولكن الحقيقة أكثر تعقيداً من ذلك. فإذا كانت أوروبا قد أحدثت تحوّلاً في العالم الإسلامي، فإنّها ذاتها لم تكن بمنأى عن التحوّل. ولم يكن أبداً اتجاه التأثير بين أوروبا والعالم الإسلامي اتجاهاً واحدياً بل كان دائماً اتجاهاً متفاعلاً. ولقد شهدت تلك القوى الأوروبية الاستعمارية التي فرضت نفوذها بالحكم المباشر أو غير المباشر[50] تغييراً في أشكالها هي أيضاً، عبر تجربة رعاياها المُستَعمَرين. إلاّ أنّ هذه القوى نادراً ما اعترفت بأن إعادة التغيير في شكلها هي نتيجة لتجربة الآخر. وبدلاً من ذلك فإن التاريخ الاستعماري حين لم يكن يتنعم في رومانسية وغموض الشرق كان يخفي تَغَيُّرهُ وراء أقنعة الربح الاقتصادي، والكسب التجاري، والاستثمارات خارج البلاد أو النقلة الحضارية. وتدلّ الممارسة الهائلة للقوة العسكرية والسياسية بشكل مُبطّن على رفض الشراكة في أي مكان في أمريكا، أو آسيا بما فيها الدول ذات الأغلبية المسلمة.

لكن ليس جميع الأوروبيين تصرّفوا انطلاقاً من الحوافز أو سلسلة المصالح نفسها: في المرحلة المبكرة من الحكم الاستعماري البريطاني

(50) انظر: David Laitin, Hegemony and Culture: Politics and Religious Change Among the Yoruba (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 164-69.

في الهند، على سبيل المثال، فإن الإداريين واللغويين تطابقوا [Identified] مع رعاياهم، كما هو مُبيّن في نقد ريتشارد فولكس R. Fox لأُطروحة الاستشراق[51]. وعندما حلّ الإمبرياليّون محل الاستعماريين ـ كما حدث في معظم الحالات بعد السبعينيات من القرن التاسع عشر ـ حدثت منافسة قوية بين الأوروبيين أنفسهم ـ بين: فرنسا وبريطانيا في السودان وأفريقيا، وبريطانيا وهولندا في الأرخبيل الآسيوي ـ أدّت إلى إعطاء الأشكال الخاصة والإقليمية للمشاريع الاستعمارية[52].

غالباً ما يُغلّف التحليل العلمي الاجتماعي للإسلام بأحد أشكال الجدل الاقتصادي الحتمي: توضّع القوى الرأسمالية في المقدمة ويُنسب إليها تغيير العالم الإسلامي ـ خلال وما بعد ـ المرحلة الاستعمارية. ويجري تركيز خاص على تفكيك النظام المسلم المركزي في ما قبل الحداثة، أي الإمبراطورية العثمانية[53]. وتصبح تركيا المعاصرة اليوم الحالة السلبيّة الرئيسيّة التي تمثّل جميع الأنظمة المسلمة المتعثرة في القرن

---

(51) انـظـر: Richard Fox, «East of Said,» in Richard Fox, ed, Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures (Washington, D. C. American Anthropological Association, 1990).

(52) من أجل نظرة عولمية عريضة حول هذا النزاع انظر:
Geoffrey Barra Cloug, Editorial, the Times Atlas of World History (Maplewood, N. J.: Hammond, 1982), 207-95.

من أجل نظرة إقليمية محددة حول آسيا انظر:
Rhoads Murphey, A History of Asia (New York: Harper Collins, 1992).

(53) انـظـر: Huri Islamoglu-Inan, ed., The Ottoman Empire and the World Economy (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
Resat Kasaba, The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century (Albany: State University of New York Press, 1988).

العشرين: فزعماء تركيا لا يستطيعون التخلّص من وسائل الإنتاج البالية أَو بعث طبقة وسطى نشيطة[54]. ويُقال لنا أن هناك في الحالة التركية غياباً لآلية التغيير، وكذلك الأمر في أماكن أُخرى. وكيف يستطيع السياسي أن ينتج ديمقراطية قادرة على الاستمرار أَو سلطوية معدّلة بدون المساءلة أَو الالتزام؟ ووفقاً لهؤلاء المنظِّرين فإن المرء لا يستطيع تحقيق ذلك من دون الأمرين المذكورين، ولهذا فإن معظم الأنظمة الأفريقية/ الآسيوية محكوم عليها بأن تكون غير ديمقراطية. أما بالنسبة للنفط فقد أدّى فقط إلى المزيد من التدهور الاقتصادي في أواخر القرن العشرين[55].

ربما كان أكثر تقييم سلبي حول إنتاج/ تصدير النفط وأثره على قيام الدولة العربية/ الإسلامية وتطورها قد جاء من المعلِّق السياسي اللبناني جورج قرم. يعرض قرم بتفصيل مسهب نقاشاً قوياً مشابهاً لأطروحة دي لاكروا [De la Croix] حول شرور الاقتصاد التوزيعي والدولة الريعية. ويشعر قرم بالمرارة بوجه خاص حول صرعة النفط التي ظهرت في مطلع السبعينيات: «في صحارى شبه الجزيرة العربية... فإن دول الخليج المصدّرة للنفط تعاني من نقص حاد في القوى العاملة، والإداريين والتقنيين، والموظفين، والمعلمين لتلبية احتياجات ومشاريع هذه الثروة النفطية الجديدة. ولقد تم فجأة استنزاف دول عربية أُخرى (وأيضاً الباكستان وبنغلادش) «من أكثر الناس حيوية بين سكّانها، وهو الأمر الذي

(54) انظر: Turner, Marx and the End of Orientalism.

(55) انظر: Lisa Anderson, «Obligation and Accountability: Islamic Politics in North Africa,» Daedalus 120.3 (1991): 93-121.

أدّى إلى المزيد من التآكل في هيكلياتها الاجتماعية»[56]. أما بالنسبة لإيران تحت حكم آل بهلوي ـ فإن صرعة الدولار لم تتسبَّب في هجرة من مسلمي الخارج، بل أنتجت هجرة سريعة جداً من الريفيين الإيرانيين إلى طهران، وهو الأمر الذي أدّى إلى التفاوت الهيكلي، الذي بقي حتى بعد مرحلة آل بهلوي في إيران[57].

ولوضع المرحلة الاستعمارية والترجمات الحتمية للإسلام في منظور أوسع، يتوجب على المرء التحرّك أبعد من السياسة والدِّين إلى المصادفات التاريخية. وأفضل مكان للبدء به هو الأطروحة الجريئة التعديليّة للمؤرخ العالمي والعالم في الشؤون الإسلامية الأمريكي مارشال هودجسون Hodgson. وكما يشرح هودجسون فإن الولاءات الإسلامية تتعلّق فوق كل شيء بعملية أكبر وأكثر تعقيداً يصفها بـ«التحول الغربي الكبير». ولقد كان التحوّل الغربي الكبير كبيراً «لأنه كان عالمياً»: لقد تم إدخال قواعد السلوك الأوروبية المتعلّقة بالحكم السياسي، والتبادل الاجتماعي والاقتصادي عبر سائر أنحاء آسيا وأفريقيا. وبقيت «غربية»، ليس فقط لأنّها أوروبية في الأصل ـ ولكن لأنّها عكست تغييرات تجري في العالم الجديد ـ وخاصة ـ في أمريكا الشمالية. ولكنها في نهاية الأمر بقيت تحولاً لأنّها اعتمدت على سلسلة من العوامل بدلاً من تجاوب واحد

(56) انظر: Georges Corm, Fragmentation of the Middle East: The Last Thirty Years (London, Hutchinson, 1988), 137

(57) من أجل دراسة أوفى لهذه التيارات انظر:
Hooshang Amir Ahmadi, Revolution and Economic Transition: The Iranian Experience (Albany: State University of New York Press, 1990).

مُتوقَّع مع الأحداث واللاعبين؛ فهي لم تكن حتمية لمنطق واحدة أو ثقافة واحدة أو زمن واحد؛ ولم تكن حتى تحوّلاً عادياً وإنما تغيير تبعاً للنماذج البيولوجية [Transmutation].

لقد كان «التحوّل الغربي الكبير» محلياً وعالمياً. حيث إن العملية التي دفع إليها كانت مؤطّرة في سياقات محلية ومقيّدة بالتجاوبات المحلية، وبالردود الإسلامية لقواعد السلوك الأوروبية، إلى حد تستطيع فيه تكهن الصورة المركّبة للمسلمين التي ظهرت فقط بعد الحرب العالمية الأولى، ولم تحقّق انتشاراً واسعاً إلاّ بعد الحرب العالمية الثانية[58]. وقد كشفت عن عالم مقلوب رأساً على عقب[59]. فلا التجمّعات الإسلامية ولا الأفراد المسلمون الأفرو ـ آسيويين يستطيعون بعد الآن العمل من موقع «الأنداد في النّظام العالمي»[60]. ولقد أعيدت صياغة صورة جميع النُّخب المسلمة ـ إما اختيارياً أو إجبارياً ـ أو ـ إما بشكل واضح أو مبطّن ـ بواسطة قواعد السلوك والتوقعات الأوروبية[61]. ولقد بقيت هوياتهم في تغيير متواصل لأن حياتها أي النخب كانت تحت ضغط دائم، فأصبح

(58) انـظـر: Marshall Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 3: 176-222.

(59) انـظـر: Michael Gilsenan, Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World (New York. Pantheon, 1982), 215.

(60) حول دراسة نقدية واسعة لهذه النقطة انظر:
Charles Barone, Marxist Thought on Imperialism: Survey and Critique (Ar,onk. New York. M. E. Sharpe, 1985) 115f.

(61) درجة النفوذ قد تكون مبالغ فيها، انظر:
Theodore Van Laue, The World Revolution of Westernization (New York. Oxford University Press, 1987)

الإسلام مورداً رمزياً يتشاركون فيه ويتناقشون حوله. ولقد ظهرت بوضوح الهزّات في مرحلتي ـ ما قبل وما بعد الاستعمار ـ في المدن المركزية إلاَّ أنّها امتدت أيضاً إلى الجماعات الريفيَّة أو المقاطعات حتى حين لم يكن ظاهراً أَن هذه الجماعات قد تأثَّرت، أَو أنَّها كانت ممثّلةً في الأحداث الكبيرة التي كانت تقع في المركز[62].

ولفهم صعوبة هذه الظروف وأيضاً لتحديد نواة الأمل داخلها يجب على المرء أن يعود لقراءة المرحلة الاستعمارية، ومحاولة تحليل تحولاتها الداخلية أَو المراحل المتتابعة لعكس آراء المسلمين «الآخرين» وأيضاً الحكّام الأوروبيين. ويتوجب على المرء الإقرار بأنّه ليس جميع الاستعماريين كان لديهم جدول أعمال متشابه. كما أن جميع المراحل لم تعط ذات السجل للغزو الوحشي، والإلغاء للإفريقيين والآسيويين، الذين حدث أن كانوا مسلمين. وبدلاً من هذا يجب على المرء أن ينظر إلى المراحل الرئيسية الثلاث التي تداخلت، ولكن عليه أيضاً أن يميّز الواحدة عن الأُخرى: الإحيائية، والإصلاحية والأصولية[63].

---

(62) انـظـر: Paul Vieille and Farhad Khosrokhavar, Le Discours Populaire de la Revolution Iranienne, 2 vols. (Paris: Contemporaneite, 1990)

Erika Friedl, Women of Dehkoh: Women's Lives in an Iranian Village (Washington, D. C. Smithsonian, 1989).

Reinhold Loeffler, Islam and Practice: Religious Lives in a Persian Village (Albany: State University of New York Press, 1988).

(63) أتفق مع جيمس بيسكاتوري في أننا لا نستطيع اعتبار المراحل المتتالية للاحتجاج الإسلامي باعتبارها إطلاقية أو قاطعة؛ انظر نقده لحميد عنايت:

Islam in A World of Nation-States (1986) 196.

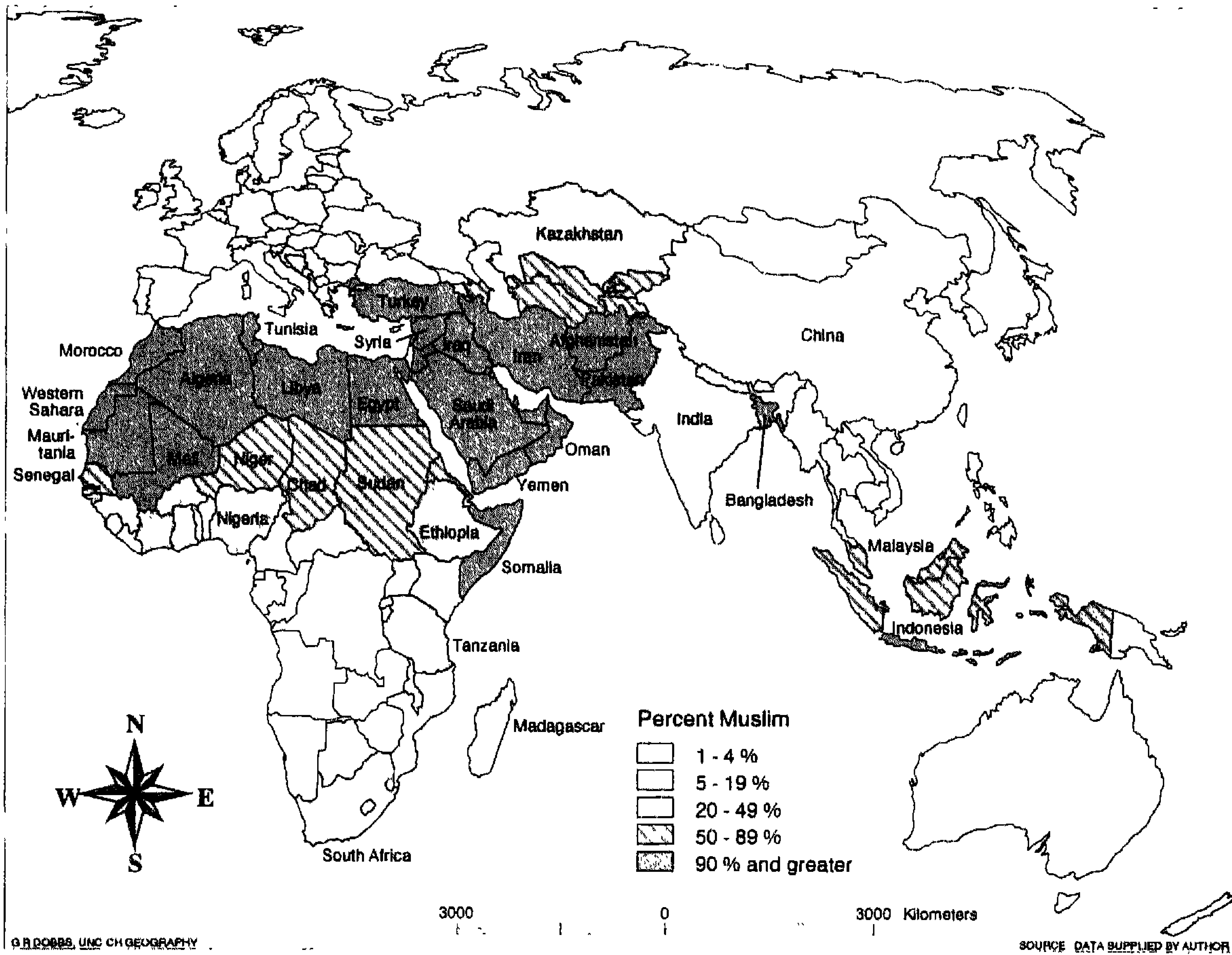
الجزء الأوّل

الاستعمار الأوروبي وذيوله

المراحل الثلاث للإِسلام المعاصر

تنتمي كل حركة من الحركات الإِسلامية العريضة ـ «الإحيائية والإصلاحية والأصولية» ـ إلى نمط متفاعل بين العالمين الأوروبي والإِسلامي. ويبدأ الفصل الأخير من هذا التفاعل بالتوسّع الاستعماري الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد كان ردّ الفعل الأول هو الإحيائية. ولكن عندما فشلت الإحيائيَّة في تحقيق النتائج الطويلة الأجل تمّ استبدالها بجهودٍ في الإصلاح الإِسلامي بالتوافق مع الحركات الوطنية. وعندما فشلت هذه الأخيرة ظهرت الأصولية.

وكمقدمة لدراسة كل واحدةٍ من هذه الحركات يجب على المرء أن يكرِّر ويكرِّر أن العالم الإِسلامي كبير جداً ومتنوِّع جداً. فالثمانمائة مليون مسلم وأكثر، والذين يؤمنون بالله ورسوله متنوّعون مثلما هو الحال مع أي مجتمع مماثل. وهناك بين المسلمين التمايزات الإثنية واللغوية والتعددية الثقافية. ومع أنّه ليس هناك من خُطاطةٍ واحدةٍ تستطيع استيعاب هذه التعددية فإنني آمل أن يُظهر الرسم (1) على الأقل السياقات العريضة للعالم الإِسلامي. يبلغ تعداد المسلمين في العالم من ربع إِلى ثلث التعداد السكاني للكرة الأرضية. ويفوق التعداد السكاني للمسلمين الآسيويين المسلمين الأفارقة عدداً، والذين يفوقون بدورهم العرب في العدد



شكل 1. العالم الإسلامي (أفريقيا وآسيا).

والانتشار. والأرقام التالية مدهشة: 200 مليون شرق أوسطي مسلم تقريباً. ولكن هذا إذا شمل العدد 50 مليون مسلم في تركيا و55 مليون في إيران. وبكلمات أُخرى فإن أقل من 90 مليون شرق أوسطي مسلم هم من العرب. والعدد ذاته تقريباً هو لمسلمين أتراك إذا أضفنا للخمسين مليون تركي الثلاثين مليون مسلم من أصول تركية ممن يعيشون في دول الكومنولث المستقلّة أي في المنطقة المعروفة سابقاً بِ«بآسيا الوسطى السوفياتية». وهناك عرب أكثر يعيشون في المغرب والجزائر في أفريقيا الشمالية ممن يعيشون في سائر أنحاء الشرق الأوسط باستثناء مصر. وفي منطقة الصحارى الأفريقية فإن في نيجيريا وحدها مسلمون أكثر من أي دولة عربية؛ ولعل أقرب منافِسة لها هي مصر حيث يعيش فيها 40 مليون مسلم، مع العلم أن نيجيريا هي أكبر دولة أفريقية من حيث التعداد السكاني، إذ يبلغ عدد سكانها 110 ملايين من بينهم ما يزيد على الـ60 مليون مسلم.

على أية حال فإن نواحي جنوب، وجنوب شرقي آسيا هي التي تتفوّق على المناطق الأُخرى في تمثيل الأغلبية في العالم الإِسلامي. فحتى سنة 1947 كانت جنوبي آسيا التي تشمل الباكستان والهند وبنغلادش ـ وهي الأنظمة الرئيسية في المنطقة ـ تشكِّل وحدة إدارية واحدة تحت الحكم البريطاني. واليوم فإن هذه الدول يسكنها ما يزيد على الـ300 مليون مسلم. وإِلى أقصى الشرق هناك إندونيسيا مع أكثر من 13 ألف جزيرة وتعداد سكاني يزيد على 170 مليوناً. وتعتبر إندونيسيا الآن ـ وسوف تبقى إلى أجل غير مسمّى ـ أكبر دولة مسلمة في العالم: 150 مليون إندونيسي من المؤمنين بالله ورسوله؛ كما هو التعبير الشائع. وأمام مثل هذه الأعداد

فإنّه من غير المنطقي التحدّث عن المسلمين أو العرب كشرق أوسطيين، وكأن الطرفين قابلان للتبادل. لقد أورد كتاب صدر مؤخراً تحديداً رئيسياً لوجهات النظر الرئيسية الغربية المغلوطة حول الإسلام، ومنها النظرة القائلة أن «المسلمين بمعظمهم عرب، وأن الإسلام هو الديانة الوحيدة للشرق الأوسط»[1]. والأكثر قصوراً في النظر اعتبار الصراع العربي - الإسرائيلي الشغل الشاغل للمسلمين في العالم.

ولكن ما هو أكثر أهميةً للمسلمين يقع أبعد من فلسطين، وهو يتعلّق بالكابوس الاقتصادي وليس الإقليمي. وهو أيضاً يتعلّق بالتوزيع غير المتكافئ للموارد العالمية، وفوق كل ذلك يتعلّق ليس بحساب التغاير الذي يصنّف العالم إلى أغنياء وفقراء وحسب، بل ويجعل من الانقسام بين المعسكر الصناعي المتطوّر والآخرين أكثر اتساعاً عاماً بعد عام. وبالرغم من أن القيود الاقتصادية ليست الطريقة الوحيدة لفهم الإسلام والعالم الإسلامي[2] فإنه من الغباء التحدّث عن قواعد السلوك الحضارية والخيارات الاجتماعية من دون الأخذ بعين الاعتبار المؤشرات الاقتصادية. ـ إذن ـ أين يستطيع المرء العثور على منهج محايد لمعالجة

---

(1) انظر: Osman Bakar, «Towards a Positive World-view of Islam», In Abdul Monir Yaacob and Ahmad Faiz Abdul Rahman, Towards a Positive Islamic c-World view: Malaysian and American Perspectives (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding 1994), 38.

(2) انظر: Immanuel Wallerstein, The Capitalist World-System (Cambridge University Press, 1979).

Charles Ragin & Daniel Chirot, «The World System of Immanuel Wallerstein: Sociology and Politics as History».

Theda Sko Cpol, ed., Vision and Method in Historical Sociology (New York: Cambridge University Press, 1984) 276-312.

الفروقات الاقتصادية؟ يبدو أن أفضل مكان هو منظمة التعاون والتطوير الاقتصادي [OECD] المعروفة بالإنكليزية بـOrganisation for Economic Coperation and Development . ففي سنة 1979 نشرت هذه المنظمة تقريرها العشري تحت عنوان «تحديات المستقبل». ووجد معدّو التقرير أن «العالم «الثالث» محدّد بعلاقته بالدول المتقدمة أكثر من علاقته بنفسه؛ وهو يتألّف من جميع المجتمعات الإنسانية التي لا تستطيع، أو لا تريد التأقلم مع الصدمة التي أفصحت عنها إنكلترا في عهد الملك جورج، والتي تُظهر اليوم، رسماتٍ مشتركة حول واقعها المعاصر و(مستقبلاً) دينامياتها. وفي كلماتٍ أخرى فإن دول العالم الثالث بما فيها أغلبية الدول الإسلامية بعيدة بملء اختيارها عن دول العالم الأولى المعاصرة. وهناك استثناءات مثل تركيا ومصر وإيران والباكستان وماليزيا. ولكن معظم هذه الدول تفتقر إلى تقاليد ديمقراطية عميقة الجذور أكثر حتى من دول العالم الثاني أو الدول الشيوعية قبل سنة 1989. وحيث إن هذه الدول تفتقر إلى التكافؤ الاقتصادي والاجتماعي مع أوروبا وأمريكا على حد سواء فقد تمّ تصنيفها كدول قليلة الشأن في كل التصنيفات الأُخرى.

وقد خدم صعود دول الحوض الباسيفيكي مؤخراً ليعطي الفَرق الإسلاميَّ نبرةً سلبيةً أقوى. قبل عقد من الزمن أعلن أريك هوفر مؤلِّف «المؤمن الحقيقي» أنّه: «لم تتمكّن أي دولة إسلامية من إتقان الإنتاج الصناعي أو تحقيق أي شيء يمكن مقارنته بما تمّ تحقيقه في اليابان وتايوان وكوريا الجنوبية وسنغافورة وهونغ كونغ و(أيضاً) في الهند»[3].

(3) انظر: Eric Hoffer «Islam and Modernization» The Spectator (Spring 1980): 1.

ويضيف هوفر هذا يجب تعديله الآن بسبب النقلات النوعية التي حقّقتها ماليزيا وإندونيسيا في العقد الماضي. فكلتا الدولتين مسلمة وإن لم تكونا إسلاميتين. وكلتاهما شهدت مؤخراً ولادة اقتصادات تعتمد على التكنولوجيا المتطورة والسريعة النمو، والقادرة على المنافسة على الصعيد العالمي. هل هي مجرد صدفة أن هاتين الدولتين تنتميان أيضاً إلى الحوض الباسيفيكي الذي ينعم بالرخاء؟.

ومهما بدا المستقبل مشرقاً لماليزيا وإندونيسيا ـ على حد سواء ـ فإن تميّزهما يثير معضلةً لأفكار الجمهور الأمريكي. ومنذ أزمة النفط في سنة 1973 التي شهدت نقصاً في إمدادات الوقود فإن معظم الأمريكيين يميلون إلى اعتبار المسلم خليجياً، وتحميله المسؤولية ويستقبلون بالترحاب الأفلام الكرتونية التي تظهر شيخاً مسلماً ثرياً وهو يحرم السائقين المُهَدَّدَين من مضخات الوقود. لا بد من تصحيح الأفكار الفارغة والشائعة عن ثروات العرب والمسلمين بالقدر نفسه الذي تبرز فيه الحاجة لتصحيح الصورة الآحادية للهوية الإسلامية. ولا بد من القول إن الدول العربية الغنية بالنفط مثل: ليبيا ودول الخليج وأيضاً العراق هي الأقل من حيث التعداد السكاني ووجود العناصر المدرَّبة والمحترفة. أما الدول العربية الفقيرة بالموارد، وخاصة مصر والسودان، فإنّها تعاني من انفجار سكاني، ولكن في الوقت ذاته توجد فيها قطاعات المحترفين المدرَّبين الذين لا يحتلون الوظائف المناسبة لهم في كل فرع من فروع القطاع الحديث، من الطب إلى الهندسة وإلى التجارة.

والفروقات كبيرة في العالم العربي إلى حدّ أن هبة الذهب الأسود، الذي يدعى غالباً النفط، لم يكن نعمةً لا تشوبها الشوائب. فطغيان النفط

أثقل كاهل الدول الشرق أوسطية الفقيرة والغنية ـ على حدّ سواء ـ من سنة 1945 وإلى سنة 1973. فبالنسبة للخليج فإن طوفان دولارات النفط لم يأت بتحرير فوري من الفقر، ولا بظهور نوع من النسخة المعاصرة للرأسمالية المثالية في رمال الصحراء. وبدلاً من ذلك فقد «خلقَ ذعراً في الإنفاق». ووفقاً لوجهة نظر جورج قرم:

> منذ سقوط الإمبراطورية العباسية (في القرن الثالث عشر) لم يشهد العالم العربي تحركات للسكان بهذا الحجم. ومثلما هو الأمر لليبيا فإن الدول الخليجية المصدّرة للنفط تفتقر إلى القوى العاملة والإداريين، والتقنيين، والموظفين والمعلمين لتلبية الاحتياجات والمشاريع التي حفزتها هذه الثروة النفطية الجديدة. ولقد استُنْزِفت الدول العربية الأُخرى فجأة من أكثر مواطنيها الديناميكيين والنشيطين، مما أدّى إلى زعزعة هيكلياتها الاجتماعية التي تعاني أَصلاً من التآكل. وأخذ المغتربون بإرسال مدّخراتهم إلى أوطانهم الأم، مما زاد بذلك ـ ليس تدفق رأس المال فحسب ـ وإنما الرغبة بالحصول على البضائع الاستهلاكية التي أدّت أيضاً إلى تصاعد ضغوط التضخّم[4].

ولم تكن الديانة بمنأىً عن عقلية التهافت على الذهب ذاتها. فنتيجةً للتدفّق غير الاعتيادي للثروة التي نجمت عن ارتفاع أسعار النفط بأربعة أضعاف في سنة 1973 تمكّنت الدول المسلمة الغنية بالنفط من رعاية احتفال «عالم الإسلام» غير المسبوق في حجمه. أقيم الاحتفال في لندن

---

(4) انظر: .Corm, Fragmentation of the Middle East, 133

سنة 1976 وكان أكثر العروض بذخاً للفن والهندسة الإسلامية، كما كان طافحاً بنسخ متطابقة للحياة البدوية، وبكتب مصوَّرة ـ غير اعتيادية ـ لمجالس القهوة، التي لم يشاهدها من قبل العالم غير الإسلامي. وقد تميّز هذا الاحتفال بكونه فاتحة وليس خاتمة التمويل الليبي، والخليجي لعدد من النشاطات المتعلِّقة بالإسلام. ألا يمكن أن تكون الأصولية الإسلامية مجرَّد «انعطافٍ كبير جاءت به الثروة النفطية المذوّبة والمُقتَسمة بشكل سيئ، فعوّقت بذلك الأُطر المهزولة لتلك المجتمعات، التي ما تزال تاريخياً محرومة من الثروة الصناعية الحقيقية؟»[5].

لكنّ سؤالَ قرم الإنشائي بحاجة ماسّة إلى تعديل. فالسؤال يحرم المسلمين من المسؤولية عن مستقبلهم وفي السؤال نفحة قوية من الحتمية الاقتصادية المرفوعة إلى أعلى المستويات. ومع ذلك فإن الملاحظة الساخرة لقرم تخدم باعتبارها عقاراً صحياً مضاداً لموجة الصحافة، والأكاديميين الذين يردِّدون التأكيدات الإسلامية حول الثورة الإسلامية. وكأن هذه الثورة قادمةٌ في الحال وبديهية.

لم تنجح أي ثورة حقيقية إن كان في إيران أَو أي مكان آخر في العالم الإسلامي. ويبقى الاختبار الحقيقي للنجاح «النّظام الاجتماعي ـ الاقتصادي العالمي». لا يمكن اعتبار أي ثورة ناجحةً ما لم تتحدَّ عدم التكافؤ الاجتماعي ـ الاقتصادي، وما لم تحاول تحقيق المساواة. وليس ضرورياً أن يكون المرء ماركسياً أَو رأسمالياً ليطبّق مقياس العدالة

(5) المرجع السابق.

التوزيعية، كما أنّه لا يتوجب على المرء أن يقبل بالحكم الصادر عن مُنظِّري التحديث بأن المسلمين يجب أن يتقبّلوا القِيَم وهيكليات الحداثة وأنّهم إذا تقبّلوها بتوسّع فإنّهم لا محالة سوف يتخلّون عن الإسلام[6]. باستطاعة المسلمين أن يكونوا عصريين وديمقراطيين وفي الوقت ذاته موالين لعقائد الإِسلام، إلاّ أن خياراتهم للتعبير الذاتي مقيّدة بالشروط الراهنة للامتياز الاقتصادي. ولا يستطيع المرء أن يتجاهل ما الذي يحدث في سائر أنحاء ما يسمّى بالعالم الثالث على كل صعيد بين كل الجماعات المحرومة وغير المحرومة. ويعاني أولئك الذين تمّ استثناؤهم من الصفوف الأمامية للمجتمعات التي تشهد تطوراً تقنياً من عدم انتظامٍ كبيرٍ في البُنى. أما لائحة العراقيل فهي قاتمة: قيود سياسية تنعكس بانتشار الدكتاتوريات العسكرية أَو الزعامات القبلية مما يسمح بمساهمة شعبية محدودة؛ عدم التكافؤ الاقتصادي الذي يضع بعض الأثرياء من التجّار وأصحاب الأراضي فوق جماهير الفقراء في المدن والأرياف مما يعيق ظهور الطبقة الوسطى؛ القيود التعليمية وخاصة في التعليم العالي حيث الازدحام في الجامعات القليلة العدد وغياب مؤسّسات التعليم التقنية مما يدفع بالنُّخب إِلى إرسال أولادهم إِلى الخارج، بينما يُحرم الآخرون من التدرّب على المهارات الضروريّة؛ ـ وأيضاً بالطبع ـ اللاتماثل بين

---

(6) إجراء مناقشة لأطروحة الإِسلام والتحديث للباحث السياسي بسام طيبي. انظر:
Bassam Tibi, The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Thechnological Age (Salt Lake City: University of Utah Press, 1989).

و

Islam and the Cultural Accomodation of Social Change (Boulder: Westview Press, 1990).

الجنسين الذي يتصف باستحضار التقاليد كسبب لاستثناء النِّساء من الساحة العامة، وهي أمور كلّها تخفي وراءها القضية الحقيقية: ندرة الوظائف للعاطلين عن العمل، وكثرة من هم في وظائف لا تتناسب مع مؤهلاتهم.

وأمام هذه القيود البنيوية فإنّه يجري وضع الدول الوطنية المسلمة في وضع حرج ـ سواء ـ وُجِد مدخول النفط، أَو حتى لو كانت تلك الدول محرومة بسبب غياب ذلك المدخول. ولا تستطيع المجتمعات الإِسلامية الهرب من التراتبية المنحازة التي تعطي امتيازاً لدول أوروبا الغربية، وأمريكا الشمالية، والحوض الباسيفيكي المتطورة، بينما في الوقت ذاته تعيق الآخرين عن التنافس إِلاً ـ إذا كانت هناك علاقات الخضوع والاعتمادية المباشرة وغير المباشرة.

هذه الملاحظة موجّهة إِلى المعايير الخارجية والاقتصاد العالمي. وهناك داخل ما يسمى بالدول المتطورة تقنياً مجموعات رئيسية تعاني أيضاً من وضعها في أسفل الطيف من حيث الوصول إِلى التعليم والامتيازات الاقتصادية. وهذه المجموعات موجودة في أماكن عدة في الضواحي الفقيرة في لندن أَو في مانشستر أَو لوس أنجلوس أَو ديترويت. ومع ذلك فإن وجود المهمّشين الآخرين في الغرب يُلطِّف ولا يفنّد رأينا الأساسي القائل إن: المسلمين الأفارقة والآسيويين يعانون من التهميش الجماعي ليس لأن الإِسلام يعاني من العجز في قاعدته ولكن لأنّهم موجودون داخل حدود دول قومية مفروضة ما زال هناك نزاعٌ من حولها. وبسبب البناء الاستبدادي لهذه الحدود فإن المعاملات السائدة هي القبلية، لا

الدستورية، كما أن الديكتاتورية هي الأمر الشائع حتى عندما تحدث النجاحات في بعض الأصعدة الاجتماعية ـ الاقتصادية[7].

ويجب على المرء ألاّ يُصاب بالدهشة عندما يعلم أن دولاً استعمارية سابقة قد تقدمت لتحدي العملية التي تمّ عبرها تأسيسها كدول «بديهية». وقد أصبح صدّام حسين هو الأكثر تطرّفاً وآخر أولئك الذين يأملون بإعادة صياغة حدودهم القومية. وعلينا العودة لتأمّل هذه العملية بحد ذاتها إذا كان لنا أن نفهم لماذا تعاني المجموعات الإسلامية من حرمانٍ كهذا في مساعيها لجعل حكوماتها الجديدة التي تشكّلت في مرحلة ما بعد الاستقلال تعمل بنجاح. ولا شكّ بأن هذه العملية الواسعة النطاق بحاجة إلى اهتمام أكثر من الشكل المحدد الذي وضِعت فيه بعض المجموعات داخل دولة معينة بينما تم تشريد آخرين من دولة أُخرى، أَو تمّ حرمانهم بشكل كُلّي منْ هويتهم.

---

(7) لفحص دقيق حول المعضلات التي تواجهها مجتمعات الشرق الأوسط، وشمالي أفريقيا انظر:

Phillip S. Khoury and Josephy Kostiner, eds, Tribes and State Formation in the Middle East (Berkeley: University of California Press, 1990).

أكثر المراجعات إقناعاً للديمقراطية كعنصر في السياسة الإسلامية يوفرها غسان سلامة. انظر:

Ghassan Salame, ed., Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World (London: L. B. Tauris, 1994).

الفصل الثاني

الإحيائيَّة الإِسلامية: ثورة مناهِضة للاستعمار

في مثل هذا الإطار المرجعي العالمي يتوجب وضع حركة الإحياء الإِسلامي. ولا شك بأن جميع الكلمات المشوِشة مثل الإحيائيَّة أَو الإِصلاحية أَو الأصولية هي مصطلحات استحضرت بشكل استبدادي من اللغة الإنكيزية؛ فهذه المصطلحات لا تصف ـ ولا يمكن لها أن تصف ـ الدرجات المتفاوتة للاجتماع والاحتجاج الإِسلاميين.

إذن لماذا أواصل استخدام هذه التعابير؟ هناك ثلاثة خطوط عريضة تُرشِّد اختيار التسميات[1]. **الأول** يأتي من ملاحظة لإيهاب حسن في سياق آخر. ففي محاولته لتبرير استخدام التعبير «ما بعد الحداثة» لاحظ أن هناك إرادةً للقوة في التسمية وكذلك في الأشخاص أَو النصوص. فالتعبير الجديد يفتح لمقترِحيه مجالاً في اللغة[2]. ولأن الأصولية اكتسبت مفهوماً

(1) حول المشاكل المحدّدة للمصطلحات الأصولية الإِسلامية انظر فصلي:

«Muslim Fundamentalist Movements: Reflections Toward a New Approach,» in Barbara F. Stowasser, ed., The Islamic Impulse (London: Croom Helm, 1981), 15-36.

وأيضاً في الفصل الرابع من:

Defenders of God.

(2) انظر:

Ihab Hassan, «The Culture of Postmodernism,» in Monique Chefdor et al., Modernism: Challenges and Perspectives (Urbana: University of Illinois Press, 1986), 307.

جديداً منذ سنة 1979 عندما صارت تُستخدم بشكل متواصل كدليل خارج المسيحية البروتستانتية الأمريكية، فقد شابهت في الواقع تعبيراً جديداً هو «الأصولية العالمية» الذي بإمكانه «فتح مجال في اللغة لمقترحي التعبير [الذين هم المحلّلون الأكاديميون للأصولية]». **ثانياً**، كما تُلاحظ نورما سالم في أطروحتها المتسمة بالإدراك المميز حول الأصولية الإسلامية في تونس فإنّه إذا استسلم المرء للاستخدام المحلي والجماعاتي، واعتمد على التعابير المحلية لاستثناء جميع الآخرين فإن المعرفة النسبية الناجمة عن ذلك ستؤدي إلى طريق مسدود. . . لأنها لا تستطيع التمييز بين الفئات التي تشير إلى مفهوم الراوي والفئات التي تشير إلى مفاهيم المعرفة التي تتطوّر أبعد من حدود الثقافة المعنية بالأمر. ووفقاً لوجهة نظرها التي أشاركها إياها أيضاً «فنحن لا نستطيع تفادي استخدام نظريات متداخلة الحضارات من أجل إقامة روابط بين **الراوي والمراقب**»[3]. **ثالثاً**، إنّ الجمع بين نظريات الإحيائيّة والإصلاحية والأصولية يساعدنا على فهم حدود كل عالم إسلامي معاصر. ولكن يجب أولاً أن يكونوا موضوعين تاريخياً داخل إطار يأخذ بالاعتبار كيف تمّ إعطاء الشكل للنظريات الثلاث كلّها كردّ فعل دفاعي للتوسع الاستعماري الأوروبي. والجديد هنا هو القول إن هذه التعابير الثلاثة ـ إذا أخذت سوية ـ توفّر طريقة عمل فريدة ـ تساعدنا أن نفهم لماذا وصلنا إلى النقطة التي تبدو فيها الأصولية، وليس الإحيائيّة أو الإصلاحية، كبيرةً في الأفق السياسي للدول المسلمة.

ليس هناك تشخيص عام للاحتجاج الدِّيني ينطبق على ثلاثة عقودٍ

(3) انظر: Norma Salem, «Tunisia,» in Shireen T. Hunter, ed., The Politics of Islamic Revivalism (Bloomington: University of Indiana Press, 1988), 167, n. 7.

من التاريخ الإِسلامي. بدلاً من ذلك، هناك ثلاث مراحل مميزة من الاحتجاج. وفي كل مرحلة ثارت مجموعاتٌ مسلمةٌ ضد النّظام العالمي الصاعد. ولقد أصبح النّظام العالمي الصاعد، في وقته، والمرتبط بأوروبا الغربية النّظام المهيمن ولكن ليس بدون مقاومة، واحتجاج وثورة. ولم يكن جميع المحتجين مسلمين، كما أنّه ليس جميع المسلمين قاموا بالاحتجاج، إلاَّ أن الطبيعة المستبسلة للاحتجاج الإِسلامي الدِّيني تستدعي الدراسة بعناية. تُعتبر **المرحلة الأولى** فقط مرحلةً إحيائيةً عن وجه حق. ولقد تبعتها مرحلة ثانية يتوجب تسميتها بالإحيائيَّة ـ وفقط ـ بعد المرحلتين الإحيائيَّة والإِصلاحية، وإِلى حد كبير بسبب فشلهما ظهر مؤخراً ما يمكن أن يطلق عليه عنوان «الأصولية الإِسلامية».

وهذه المراحل الثلاث جميعها ـ الإحيائيَّة والإِصلاحية والأصولية ـ هي من الناحية التاريخية حركات اجتماعية دينية محدَّدة تدفع إِلى الواجهة العامة بعض الزعماء الذكور في محاولتهم لاستعادة المساحة التي تمّ تحديها وتقليصها ثم إفقارها، وإعادة رسمها من قبل التوسع الأوروبي (أولاً عبر القوة البحرية ثم بعد ذلك عبر القوة البرّيّة المدعومة بالسيطرة بسلاح البحرية على التجارة البحرية). ومنذ القرن الثامن عشر وحتى وقتنا الراهن فإن جميع الأنظمة المسلمة عانت من الأزمات المالية والتشويش الديموغرافي والركود الزراعي. وكانت بعض متاعب هذه الأنظمة ناجمة عن التحديات المحلية. فالعرب في بلدانهم ابتلوا بالأتراك العثمانيين، والأفغان احتجوا عندما تمدّدت سيطرة القاجاريين [Qajar] في إيران إليهم. أمّا الماراتا [Marattas] فقد ثاروا ضد المغول في جنوبي آسيا. وفي كل حالة فإن وضع النخبة الحاكمة تدهور وصار أكثر تعقيداً بسبب:

(1) التحويل الخارجي لتجارة السلع من طرق البحر الأبيض المتوسط، والمحيط الهادئ إلى المحيط الأطلنطي على أثر اكتشاف واستغلال «العالم الجديد»؛ و(2) التغلغل الداخلي للتجارة الأوروبية عبر علاقات لتجّار أجانب مع وسطاء محلليين أَو عبر تعاون وكلاء وطنيين تستخدمهم مؤسسات أجنبية [Compradores] لاستنبات منتوجات جديدة وأسواق جديدة، وشبكات اتصالات جديدة، وموارد جديدة للربح وإعادة الاستثمار. والحديث عن الإحيائيَّة الإسلامية يستوجب الاعتراف بردّ الفعل الإيديولوجي للخسائر التي لحقت بمصالح مجموعات مسلمة معينة. لقد أصبح الإسلام رمزاً للاحتجاج ضد الانحسار التدريجي للتجارة الداخلية والخارجية، الناجم عن النشاطات التجارية للدول البحرية الأوروبية، وعلى وجه الخصوص البرتغاليون، والأسبان والهولنديّون والبريطانيُّون والفرنسيُّون. وكان الإحيائيون الإسلاميون يتنافسون باسم الإسلام للسيطرة على السلع الحيوية ـ النسيج، والعبيد، والقهوة، والشاي، والتوابل والذهب ـ والتي كانت كلها ترسل عبر الطُّرق التجارية الرئيسية من ساحل الأطلنطي في غربي أفريقيا إلى الأرخبيل الإندونيسي.

كانت الحركات الإحيائيَّة المسلمة الرئيسية ـ بدون استثناء ـ حركات ظهرت قبل الثورة الصناعية. وقام زعماء هذه الحركات بتجنيد أتباعهم، ردّاً على قيام الأوروبيين بتحويل اتجاه التجارة العالمية، حتى عندما لم يعترفوا بالمدى الذي أخذت فيه عمليات التقدّم الأوروبي تعطي لحياتهم شكلاً جديداً. ولكن لم يلجأ كل الإحيائيين إلى مواجهة الأوروبيين مباشرةً، حيث لجأ البعض منهم إلى تحدّي النُّخَب المحلية المستضعَفة، التي كان يُنظر إليها على أنّها الوسيط بين الأوروبيين والجماعات المحلية.

وتُعتبر حركة المجدد محمد بن عبد الوهاب واحدةً من الأمثلة المبكّرة للتأثير الأوروبي. ففي وسط السعودية تحالف محمد بن عبد الوهاب مع ابن سعود. وفي ذلك الوقت فإن تلك المعادلة أنتجت ما يُعرف الآن بالحكومة الشرعية. لقد استفاد ابن سعود ابن عبد الوهّاب من الخسائر في المدخول التي عانى منها منافسهم الرئيسي شريف مكة الذي اعتُبر في القرن الثامن عشر الحاكم الشرعي للحجاز. وبما أن شريف مكّة كان يعتمد على التجارة الهندية المُربحة، ـ وخاصة في مجال النسيج والصبغ والتوابل ـ فإنّه مُنيَ بنكسةٍ بسبب تحويل هذه التجارة من قِبَل البريطانيين بعيداً عن شبه الجزيرة العربية. وبسبب ضعفه الاقتصادي تراجعت قوته العسكرية وقام منافسوه النجديّون بضم جماعات أُخرى إلى معسكرهم ممن عانوا من الحرمان بسبب سيطرة البريطانيين على التجارة. ومع حلول نهاية القرن الثامن عشر نجحوا في إبعاد شريف مكة والحلول مكانه. وبالرغم من أنّه كان أمام ابن سعود وابن عبد الوهاب معارك أُخرى لخوضها ضد الأتراك وضد مسلمين موالين لهم من قبائل أُخرى ـ ممن كانوا يرفضون زعامتهم ـ فإن النجاح الأولي لهم كان حصيلةً تمهيديةً لعقابيل الاستعمار الأوروبي.

هذا النمط الواضح في شبه الجزيرة العربية كان له نظراء في أمكنة أُخرى، وله صلة بالنشاطات التجارية التي أخذت تُمارس تحت العلم البريطاني. ففي شمال غرب الهند حاول البريلويون، الذين يُخلَطُ بينهم أحياناً وبين الوهابيين ـ بسبب سيرتهم الإسلامية المتشددة ـ شنّ حرب ضد الجماعات المحلية من السيخ والهندوس الذين كانوا في وضع أفضل منهم إزاء المصالح التجارية البريطانية. وقد عُزِلَ البريلويون استراتيجياً قبل

أن يُهزموا من قبل السيخ في المعركة. وفي مكان آخر في شمال شرق الهند لجأ الفرائضيون إلى الرموز الإسلامية وحاولوا تجنيد أقرانهم المسلمين عندما أدركوا أن التحوّل باتجاه اقتصاد نقدي دولي سوف يعطي الامتيازات إلى مهراجات الهندوس، وسوف يؤدي في الوقت ذاته إلى إفقار الفلاحين المسلمين. وبالفعل اجتذب الفرائضيون تحت قيادة حاجي شريعة الله دعماً واسعاً في الاحتجاجات المحلية في بادئ الأمر، ثم لاحقاً في أعمال التحدي الإقليمية. ولكن ومع ذلك فقد فشل كلاهما في إعادة حركة التغيير إلى الوراء[4].

وحدثت القصة ذاتها مع لاعبين مختلفين في أفريقيا وانتهت بنتائج مماثلة. وأفضل ما تمّ توثيقه عن الحركات الإحيائيّة ذلك المتعلّق بالمتَّحَد الفولاني ـ القادري في نيجيريا. حيث وقف الرعاة والتجّار المسلمون ضد الأسواق والوسطاء العاملين عند البريطانيين الذين ـ غالباً ـ ما كان يتم تجنيدهم من القبائل المسلمة المنافسة. وبالرغم من أن الإحيائيين كانوا يحظون بمصداقية إسلامية رائعة فقد هُزموا في ساحة المعركة. وهناك نجاحات مؤقتة: فقد هيمن السنوسيون في منطقة برقة قرب ولاية ليبيا العثمانيّة، مما أدّى إلى تعزيز الهوية الإسلامية لأكثر من 50 عاماً حتى الغزو الإيطالي سنة 1911. وكذلك نجح شيخ صومالي في تجنيد القبائل الداخلية ضد القوّات البريطانية والإيطالية والفرنسيّة في المناطق الساحلية قرب مقديشو. وقد ربح معارك عدّة واستمر في الحكم لأكثر من 20 عاماً

(4) لمراجعة حول الوهابيين العرب والإحيائيين الهنود انظر:
Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 673-75, 720-22.

قبل أن يهزمه البريطانيُّون بطائراتهم ومدافعهم الرشّاشة في سنة 1920. وأخيراً، على الجانب الآخر من العالم الإسلامي في ـ جنوب شرق آسيا ـ ظهرت حركة بيوريتانية (طهورية) لها صلة أيضاً بالوهابية ومعروفة بحركة الپادري[5]. ولقد جذب الپادريون إلى صفوفهم المسلمين في سومطرة، الذين تشرّدوا بسبب التحوّل في التجارة من الذهب والبهار إلى محصول نقدي جديد هو القهوة. وخلال القرن التاسع عشر وبعدما أثاروا قلقاً شديداً في مطلع الأمر بين النُّخب المحلية وحلفائهم الأجانب جرى قمعهم من قِبَل خصوم أفضل تنظيماً. وقد عانوا من الهزيمة تلو الأُخرى، في مواجهات دامية قبل أن يستسلموا للسلطات الهولنديّة.

لقد ظهرت جميع هذه الحركات الإحيائيَّة في أوقات مهمّة من مرحلة التوسّع البحري الأوروبي. وكانت جميع هذه الحركات مسلمة سنّية. ويوازي هذه الحركات في الإسلام الشيعي حركة وحيدة هي البهائية التي ما تزال مكروهة من قِبَل أئمة الشيعة. ويخفي هذا الكره خوفاً أعظم: فقد كان البهائيون الأوائل يجسّدون ويعبّرون عن النبض الحي لشيعية المهدي المنتظر المستتر. كان البهائيون إحيائيين شيعة. وقد كان بالإمكان سحق وتجاهل البهائية كما هو الحال مع حركات احتجاجية أُخرى لولا أنّ البهائية استفادوا من شبكات الاتصال المعتمدة على التوسع الاقتصادي للرأسمالية الأوروبية إلى كلٍّ من إيران وتركيا. وقد وفّر النظام العالمي الصاعد ملاجئ لأولئك البهائيين الذين نجوا من الاضطهاد في موطنهم الأصلي إيران. وفي بادئ الأمر انتقلوا إلى تركيا، وبعد ذلك إلى «العالم

---

(5) انظر: A. C Milner, «Islam and the Muslim State,» in M, B Hooker, ed., Islam in South-East Asia (Leiden: E. J. Brill, 1983), 47.

الجديد» في الجيل الثالث. واليوم فإن البهائيين لا يؤمنون بمعتقد إِسلامي شيعي، ولكن بمعتقد للسلام العالمي والنبوءة العالمية وهم يهدون الناس في «ويلمت» Willmette في ولاية إيلينيويز Illinois، وفي الوقت ذاته يواصلون الاحتجاج على معاملة أشقائهم في الدِّين، ممن بقوا في إيران ـ ولذلك فإن تاريخ البهائيين ذو دلالةً من ناحيتين: فهم يعرضون قصة نجاح مبكرة للرأسمالية العالمية كما أنّهم يشهدون لقوة الإحيائيَّة الإِسلامية على أنّها شكل من أشكال الرأسمال الرمزي ما وراء العالم الإِسلامي الأفرو ـ آسيوي.

الإِصلاح الإِسلامي: الوطنيَّة العلمانيّة

خلافاً للبهائيين فإن الجماعات الإحيائيَّة الإِسلامية التي بقيت في أوطانها حلّ محلّها الإِصلاحيون الإِسلاميون. لقد كان الإِصلاحيون الإِسلاميون يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بالحركات الوطنيَّة. وبالفعل فإن بالإمكان الرؤية بأثر رجعي أنه بالرغم من شعاراتهم الجامعة فإن معظم الإِصلاحيين المسلمين طوّروا رؤاهم وممارساتهم بتأثيرات من المرحلة الاستعمارية. وكان الاهتمام عندهم يتركّز على العلوم والتكنولوجيا في التعليم، والمؤسَّسات الدستورية والبرلمانية في السياسة ومراجعة دور المرأة في الحياة الاجتماعية. وإذا كانت الوطنية الإِسلامية قد صارت مقلَّدة فليس غريباً أن الحركات التي نادت بالولاء للإِسلام كانت هي الأُخرى مقلَّدة. وذلك بأخذها لبعض العناصر من أوروبا أملاً منها أن يتم تحويلها وإعادة تأويلها ضمن نظام إِسلامي. لم تكن هناك حركة إِسلامية عفوية بعد المرحلة الاستعمارية؛ فقد كانت جميعها ردّ فعل لقوّة ما أو لسلسلة من القوى التي انبعثت من العالم الغربي، أي من شمال أوروبا أولاً ثم من الولايات المتحدة. وعلى أية حال، فحتى داخل شمال أوروبا فإن عدد الممثلين كان

محدوداً: باستثناء الإيطاليين في ليبيا والقرن الأفريقي، فإن اللاعبين الرئيسيين في العالم الإسلامي ـ حتى الحرب العالمية الثانية ـ كانوا البريطانيين والفرنسيين والهولنديين.

ومن المهم ملاحظة حجم الإصلاحيين ومظهرهم. فقد كانوا قليلي العدد، بينما تمّ غالباً تجاهل صفة النخبة التي كانوا يتصفون بها من قبل الباحثين الخارجيين الذين يشعرون بصلة القربى مع الإصلاحيين على أساس أنّهم مفكِّرون مسلمون يشبهونهم في المظهر والطموح. وبالرغم من عددهم الضئيل أو ربما بسبب ذلك أدرك الإصلاحيون نفوذ المؤسَّسات التي كانت تدفع بعض الدول الأوروبية إلى واجهة مميزة من الهيبة العالمية. لقد جاء الإصلاحيون من تلك الدول التي كانت فيها النُّخَب المسلمة مشغولةً جداً بشبح الدخول التجاري والعسكري الأوروبي ـ في مصر والهند وإيران وتركيا قبل الحرب العالمية الأولى، ثم بعد الحرب في تونس والجزائر والمغرب أيضاً. والتحم الإصلاحيون في شمال إفريقيا بحركة عُرفت بِـ«السلفية» أَو الدفاع عن قِيَم الإصلاح العريقة الموروثة عن الأسلاف. وحسب تعابيرهم فقد: رأوا في جيل النبي محمَّد مجموعة يتوجب تبجيلها لحيويتها، ورؤيتها، والتزامها، كما يتوجب إعادة بعثها كنموذج في العصر الحديث. ولكن خصومهم استخدموا حماستهم (أي حماسة السلفيين) ضدّهم فانتقدوهم لترويجهم غير المتعمد للجمود التاريخي. وبما أن السلفية كانت تبدو وكأنّها تعود إلى عصر ذهبي، أَو ـ على الأقل ـ لا يمكن إعادة تركيبه فإن نداءاتهم الحارّة كان يُنظر إليها على أنّها استنزاف للطاقات، وتؤدي للابتعاد عن المهمّة الحيوية التي يتوجب

معالجتها فوراً: «التأقلم مع الحقيقة الجديدة للنظام الأوروبي العالمي»[1].

ومع ذلك فقد تصرّف الإصلاحيون بحسن نيّة كمسلمين ملتزمين وجدوا أنفسهم في تضارب بين التلهّف لسد الفجوة الناجمة عن النجاح البراغماتي الأوروبي، وبين ما كان يبدو الابتذال الروحي الأوروبي. وصار الأمر يبدو وكأنّهم شهود على رواية، أَو على وحي «غير مقدَّس». وبعد أن تحوّل الوجود الأوروبي من التجارة إِلى الحكومة ثم إِلى الخدمات الاجتماعية وإِلى الإيديولوجية، فإن التحدي انتقل إِلى أعماق التأمّل الذاتي: لقد أصبح الوجود دينياً. بالنسبة للإصلاحيين المسلمين فإن «حَكَمَ الحقيقة والمعرفة لم يعد فجأة محصوراً في كلمة الله المُنزَلة. فقد حقّق نصٌّ آخر ليس له مؤلِّف أَو تصميم محدّد اقتحاماً دائماً. وحضر الغرب بأنظمته السياسية ووجوده العسكري وهيمنته الاقتصادية تحت الأضواء كعرف رسمي للممارسة»[2].

ولكن العرف الرسمي لم يكن واحداً ومتجانساً. فلم تكد القوى الأوروبية تتدخّل حتى اختلفت في ما بينها. وقد استفادت بعض الأنظمة المسلمة من هذه النزاعات، مثل المملكة الشريفية المغربية، التي استطاعت مقاومة الحكم الاستعماري المباشر لأنّه لم تكن هناك قوة في

---

(1) هذا المستوى من الانتقاد للمصلحين له علاقة بالمفكر المغربي عبد الله العروي، الذي تظهر أفكاره في The Crisis of the Arab Intellectual وخاصة في الصفحات 77-153.
انظر: Youssef M. Choeiri, Islamic Fundamentalism (Boston: Twayne, 1990), 35.

(2) أشعر بالامتنان للشويري لشرحه الواضح للأصولية الإسلامية حيث فرّق بينها وبين الإحيائية والإصلاحية في تشابه تسلسلي للأمور. ولكنني لا أتفق معه بالنسبة لاستخدام تعبير «الراديكالية» لعرض أهم مرحلة من مراحل الاحتجاج الإسلامي في التاريخ. وإنني أحبذ استخدام تعبير «الأصولية».

دول حوض البحر الأبيض المتوسط تريد لمنافسيها السيطرة على الجائزة المتمثِّلة في الإِسلام العربي/ الغربي. إلاَّ أن جميع الأنظمة تأثَّرت بالحربين العالميتين اللتين يطلق عليهما ـ أحياناً ـ الحروب المسيحية في القرن العشرين. ونتيجة للتكاليف الباهظة لتلك الحروب والدمار الذي خلّفته ـ ناهيك أيضاً عن المساهمة الشخصية للمستَعمَرين المسلمين في هذه الحروب ـ فقد استطاعت موجات الاحتجاج الظهور والترابط في حركات تحرير وطنية. وتدريجياً، وبعد أن انقشع الضباب عن الحرب الثانية من هذه الحروب المسيحيَّة نجحت أغلبية النُّخب المسلمة الحاكمة في إنجاز مجد الاستقلال.

ومع ذلك لم يحظَ جميع المسلمين طبعاً بالفرص ذاتها أَو بالنّظام السياسي ذاته.

وفي تلك البلدان التي لم ينجح الرؤساء فيها بالبقاء تم استبدالهم بأشباه رؤساء، يسودون في أنظمة حكمٍ ذاتِ طابعٍ أمني[3]. وما دامت الأنماط الاستعمارية موجودةً فإن الديمقراطية تبقى هي التحدي. وحتى الدول التي لم تُستَعمر مباشرة مثل إيران فإنّها لم تنجُ من آثار الاقتحام الاقتصادي الأوروبي لشرقي البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندي. وتعكس المؤسَّسات التي ظهرت بعد الاستقلال هذا التأثير ـ وخاصة ـ في مجالات البيروقراطية والسياسة المركزية والقانون التجاري.

---

(3) انظر: Jean Leca, «Democratization in the Arab World,» في كتاب سلامة Democracy without democrats ص61. إنني أستعمل الجملة من منطلق عام أكثر مما يفعله ليكا.

ولأن طبيعة الحكم الذاتي أخذت شكلها من الأوروبيين بمقدار أكبر مما أخذته من النماذج المحلية، فإنّه يتوجب على المرء أَن يتحدَّث عن «الوطنيَّة المقلِّدة». وبالرغم من أن العرب وغير العرب اعتنقوا القومية فقد لجأ الزعماء المسلمون إلى اقتباس نماذج الحكم من المستعمِرين الراحلين لرسم درب الاستقلال. وبغضّ النظر عمّا إذا نظر المرء إِلى الخرائط الدستورية أَو إِلى تبنّي مؤسَّسات تشريعيَّة وتنفيذيَّة منفصلة، فإن آثار السوابق الأوروبية واضحة فيها. وفي الوقت ذاته فإن حدود الأُمم الجديدة عكست تنفيذ رغبات القوى الأوروبية بدلاً من خيارات المواطنين المسلمين. فقد كانت محاولة صدّام حسين لإعادة تعديل حدود العراق مع الكويت في مطلع 1990 محاولة حظيت بالتبرير - وأيضاً - بأنّها غير شرعية: لقد تمّ تبرير المحاولة لأن حدود جميع الدول الأفريقية والآسيوية رُسمت في المرحلة الاستعمارية أَو مباشرة بعدها؛ وكانت غير شرعية لأن دولاً كثيرة ربحت أَو خسرت من هذه المناورة. وبدون إضافة أجزاء من كردستان، - وخاصة المناطق الغنية بالنفط حول الموصل - فإن العراق - مثلاً - لم يكن ليمتلك الإمكانيات الجغرافية التي تستطيع أن تجعل منه عملاقاً اقتصادياً بين جميع الدول العربية.

وقد تكون حقيقة العملية التي تمّ عبرها تحديد الحدود في مرحلة ما بعد الاستعمار أكثر بساطة وأقل جمالاً مما تسمح به نظريات المؤامرة: لقد تمّ جمع مجتمعات بائسة في آسيا وأفريقيا مع بعضها البعض كأجزاء من الإمبراطوريات البريطانية أَو الفرنسية أَو الهولندية. ولم يكن بالإمكان

تذويبها أَو إعادة تشكيلها عند الاستقلال وفقاً للشكل الذي اتخذته قبل مرحلة الاستعمار. وغالباً ما كانت السلطات الإدارية الإمبريالية والاستعمارية هي التي تقوم بوضع شروط الحكم الذاتي لأنّه لم يكن بالإمكان تأمين الموافقة على أي أساس آخر. إلاّ أن النتيجة النهائية هدفت إِلى جعل عملية القومية العربية/ المسلمة برمتها تبدو مقلّدة. وقد حصلت هذه العملية على رضى قطاعات محدودة فقط من النُّخب. وكانت السيطرة العسكرية أحد أجنحة الإدارة الاستعمارية ـ ليس فقط جناحاً بل أيضاً الأساس. ولم يتم أبداً مع الاستقلال وضع الآليات لمنع التدخّل العسكري وقيام مجتمع مدني.

ومن المهم أن نلاحظ كيف أن معظم أصحاب نظريات القومية يشدّدون على بعض السِّمات المميزة وكأنّها الضرورية لترابط المبادئ الوطنيَّة وتعبئة الحركة الوطنيَّة. إلاّ أن الديانة ليست واحدة من هذه السِّمات. ووفقاً للعالِم الاجتماعي الراحل أرنست غيلنر Ernest Gellner فإن السِّمات المهمّة هي التجانس والقدرة على القراءة والكتابة والاحتراف المهني[4]. وفي المحصِّلة النهائية فإن كل حركة قومية تسعى إِلى خلق عالم في صورتها الذاتية، هو عالم الدول القومية المستقلّة والمتساوية نظرياً. وعلى ضوء ذلك ـ طبقاً لوجهة نظر غيلنر ـ فإن القومية الأوروبية في القرن العشرين «يتبين أنّها إيديولوجية متفائلة وعلمانية وعملانية». وحتى عندما تضم في صفوفها عناصر من قبل عهد الثقافات الوطنيَّة الدينية، فإن القومية تحوّلهم إِلى غاياتها. وعادة فإنّه يجري قمع الديانة أَو

(4) انظر: Gellner, Nations and Nationalism, 138.

العمل على إنزالها إلى صعيد شخصي، محدّد، باستثنائها من الساحة العامّة التي تُسيطر عليها الدولة، وهي الساحة المهدّدة باستمرار بالتمرّد ذي الطابع الدِّيني.

والذي لا يناقشه غيلنر مع أنّه يصبح واضحاً من تحليله للسّمات أن الخوف العظيم الذي يعتري معظم القوميين الأوروبيين هو الخوف من الثيوقراطية [أي حكم رجال الدِّين]. ولم يسعَ الوطنيون [أَو القوميون] فقط إِلى منع الزعماء والمؤسّسات الدِّينيَّة من استعادة المساحة العامّة التي كانوا ذات مرّة يسيطرون عليها، وإنما كانوا أيضاً يأملون بتوفير التلاحم الاجتماعي الذي يجعل من الدولة أداة فعّالة ضد التحديات الداخلية والخارجية لسلطتها على حدٍّ سواء. ولقد تبيّن بوضوح أن المحافظة على النفوذ السياسي وليس تثبيت الحقيقة الدِّينيَّة كان الهدف النهائي للوطنيين الأوروبيين.

وفي حين أن معظم الأوروبيين والأمريكيين عاشوا ضمن حدود قومية «آمنة» لعدة أجيال ويرون أنفسهم من المنتفعين من تقليد الولاء للدولة ـ الوطن ـ فإن كثيرين من مواطني العالم الثالث والمسلمين الأفارقة/ الآسيويين ـ على وجه الخصوص ـ لا يشاركونهم تجربتهم أَو ولاءهم. فبالنسبة لمعظم المسلمين من الصعب امتداح العملية الاعتباطية النازلة من الأعلى إِلى الأسفل، المفروضة من الخارج، والتي تتّسم بها ـ تقريباً ـ جميع الأنظمة الأفرو ـ آسيوية في شكلها الحالي.

وليست الحدود الخارجية للأراضي هي وحدها فقط المفتوحة للتحدي، ولكن أيضاً الحدود الداخلية للهوية وإعادة صياغتها. وعند

التفكير في الاحتجاج الإسلامي فمن الضروري ـ خاصة ـ أن نلاحظ كيف أن الصدام الذي يُعتبر جوهر الصدامات الأُخرى بين الوطنيين والأصوليين هو مُجمل النبض الذي يوجّه كلاهما. كما لاحظ كينيث كراغ Kenneth Cragg ذات مرّة فإن الدولة في العالم الإسلامي تعمل كسيّاف الطاعة[5]. وتُعتبر معظم الدول ذات أنظمةٍ تسلطية ـ أَو بالتعبير المناسب لريتشارد بوليت R. Bulliet ـ ديكتاتوريات مماليكيّة [نسبةً إلى المماليك] جديدة؛ وهي تقلّد المماليك في شكل البيروقراطية العسكرية، التي يعتمدون عليها، لكنّها ـ في الواقع، مستمدّة من ميراث الحكم الاستعماري[6]. وكل دولة من هذه الدول تطالب بولاء كامل للرؤية المتمثّلة بسيطرة الدولة التي يشكّل فيها الإسلام عاملاً يعطيها الصدقية؛ وهذا على الرغم من أن الدولة لا تسمح بأي نقاش مفتوح حول الإسلام. وتعترف هذه الدول بشكل مبطّن بأن قواعد السلوك التي تفرضها غير مقبولة عموماً من جميع المسلمين. إلاّ أنّها في العلن تدعي لنفسها ولرعاياها الحق في تقرير أيٍّ من عناصر العقيدة والممارسة الإسلامية يتوجب دعمه. وعلى أية حال، فإن ذكرى مسلمين آخرين قوية بما فيه الكفاية للبقاء حاضرة. ففي كل حالة كان على المسلمين أن يقرّروا كيف عليهم المحافظة على هوياتهم الرمزية، داخل النظام العام والذي هو في أسوأ الحالات معادٍ للدِّينيَّة، مثلما الحال في الاتحاد السوفياتي (السابق) وإندونيسيا وتركيا، أَو في

---

(5) انظر: Kenneth Gragg: The House of Islam (Belmont, Calif: Dickenson, 1982), 96.

(6) انظر: Richard W. Bulliet, Islam: The View from the Edge (New York: Coulumbia University, 1994), 205

يهتم بوليت بإعادة توجيه التعليم بالقمع ووضع حد لقاعدة النفوذ للعلماء قصداً أو عن غير قصد عبر «Europeanization».

أفضل الحالات مؤيد للدين كما هو الأمر في معظم الدول العربية وإيران والباكستان وبنغلادش.

ويأتي الفشل الكبير للقومية المقلّدة من حقيقة أنّها تركت كل دولة من الدول المُستعمَرة والكثير منها في أفريقيا وآسيا وأيضاً الكثير منها تتمتّع بأغلبية مسلمة بالأخدوعة القائلة أن بوسعهم استعادة هويتهم ونقائهم كدول قومية. ولقد لعب الزعماء الوطنيون في الدول المسلمة على أوتار هذه الآمال. وبما أن هؤلاء الزعماء أنهوا الهيمنة الأجنبية فقد كان بوسعهم الادعاء أنّهم نفوا الأجنبي المكروه. ومع ذلك فإن الأجنبي لم يرحل. لقد أدلى فرانز فانون Frantz Fanon بتحذير هو بمثابة «نبوءة» عندما نبَّه إلى خطر الاستقلال، خاصة لأن قِيَم المستعمِرين قد تبقى حتى بعد أن يرحلوا[7]. وكنتيجة لذلك فإن قومية القرن العشرين أنتجت للعالم الإسلامي انشقاقاً من الحجم الكبير. ولقد كانت أكثر الانشقاقات وضوحاً تلك التي بين المسلمين والثقافة المهيمنة لأوروبا الغربية، ولكنَّ انقساماً قوياً مماثلاً حدث في أوساط الإصلاحيين المسلمين؛ بين أولئك الذين انجذبوا نحو الإنجازات الأوروبية فحاولوا ملاءمة أرباحهم وتغليفها بصيغ محلية؛ وأولئك الذين سعوا لمعارضتهم على أساس أنّ التفاهم مستحيل بدون فقدان الأصالة. والخطر الآخر على الإصلاحيين كان ولاءهم الواضح لما كانوا معجبين به، لكنهم لم يعتنقوه. وحتى عندما استسلمت

(7) انظر: Les Dammes de la Terre المترجم/ The Wretched of The Earth (New York: Grove, 1961/ 1963)

وأيضاً:

Ato Sekyi-Otu. Fanon's Dialectic of Experience (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 211-35.

القوى الاستعمارية لحركات الاستقلال فقد كان يُنظر إلى هذه القوى، وإلى الزعماء الوطنيين أيضاً على أنّهم ملوّثون بالاستعمارية الجديدة ويمثّلون، كما يسميها فانون «البشرات السوداء/ البنية التي ترتدي أقنعةً بيضاء».

إذا كانت التركة الأخيرة للاستعمار هي إعادة رسم أو تعديل العالم الإسلامي إلى مناطق مقطّعة، وحدود مُتَنازَع عليها، فإن الرأسمالية تركتها باقتصاديات تستطيع العمل فقط على الهوامش. لقد أفادت الرأسمالية قباطنتها، أي القوى الرئيسية في عهد التكنولوجيا المتطورة. وهذه القوى هي المجتمعات الأوروبية الغربية صاحبة الامتيازات الاقتصادية، التي تتمتع بتكنولوجيا متطورة، وحرفيين متميزين من حيث الشكل والوظائف. وحتى قبل أن يجري ابتكار قواعد العالم الأول، والثاني، والثالث في الخمسينيات[8]، فقد، كان هناك عالم ثالث هو الأول من حيث الزمن [Proto-Third World]. وهذا العالم الثالث جَمَعَ جميع المجتمعات المسلمة، حتى تلك التي استفادت لاحقاً من تدفّق البترو ـ دولار [دولارات النفط] في الخمسينيات، والستينيات وهو التدفّق الذي تعاظم عبر السبعينيات، والثمانينيات قبل أن ينحسر في التسعينيات. وهذا هو الأمر البديهي الاقتصادي والذي يؤخذ بعين الاعتبار أو يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار في جميع المحاولات لشرح الأصولية الإسلامية.

(8) انظر: Carl E Pletsch, «The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975» Comparative Studies in Sociology and History 23 (October 1981): 565-90. لأفضل شرح حول هذه التعابير.

الأصولية الإِسلامية القومية الدينِّيَّة

إنّ انفجار سلسلةٍ من الاحتجاجات غير المُنسَّقة ـ ضد حكّام مسلمين بدوا وكأنّهم يَقْبلون النّظام العالمي المُهيمِن وغير الإِسلامي ـ لم يكن نتيجةً للارتفاع المفاجئ في عائدات النفط في السبعينيات بل كان الحافز لها. وقد وُصِفت هذه السلسلة من التفاعلات بالراديكاليّة الإِسلامية وبالأصولية الإِسلامية أَو بمجرد الإِسلامية. وكما لا يمكن فصل الإحيائيّة الإِسلامية عن قدوم التجارة الأوروبية في وقت مبكّر من المرحلة المعاصرة وفي زمن محدّد، فإنّه لا يمكن أيضاً عزل الإِسلاميّة أَو الأصولية الإِسلامية عن إعادة تنظيم هيكلية النفوذ العالمي ـ الاقتصادي والاجتماعي و ـ أيضاً ـ السياسي والعسكري الذي سبق الصعود للواجهة لمنظمة الدول المصدّرة للنفط (أوبيك). ولربما كانت هناك أصولية إِسلامية بدون أوبيك، كما أن العوامل الاقتصادية وحدها ليست التعبير الأوحد لها. لكن السياق العالمي مهم لفهم كيف ظهرت الأصولية الإِسلامية واتجهت للسواد في الربع الأخير من القرن العشرين.

وفي حين أن هَوَس النفط كان مُعْدِياً في السبعينيات فإن «طغيان النفط»، وفقاً للتعبير الصحيح لجورج قرم، كان قد بدأ في مرحلة مبكّرة جداً. وقد بلغ هوس النفط ذروته في السبعينيات بسبب تزامن الاستياء

السياسي بعد الحرب العربية ـ الإسرائيليَّة المريرة في تشرين أول/ أكتوبر 1973، مع تعديل أسعار النفط التي تأخّر موعد استحقاقها عبر التنظيم الجديد للدول المنتِجة للنفط، تحت مظلة منظمة أوبيك (OPEC). لقد كانت أوبيك اتحاداً وليس ائتلاف منتجين [Cartel] مثلما يُشار غالباً لهذه المنظمة، وكان لأعضاء هذه المنظمة أكثر من مبرِّر ـ وبجميع معايير النسبية ـ الحق في السعي لنصيب أكثر عدلاً من الأرباح لامتلاكهم مورداً [النفط] لا يمكن تعويضه.

ولكن النسبيّة المقرونة بالأرباح لأعضاء أوبيك لم تفتح الطريق أمام مكانة أعلى للدول الأعضاء في المجتمع الدولي، ولم تؤمِّن الاستقلالية عن مهارات وطموحات الآخرين. لقد كانت الثروة الجديدة نقدية وكان لزاماً استثمارها أَو توزيعها بطريقةٍ تسمح لتلك المجتمعات بالانتقال من عهد ما قبل التصنيع إلى عهد التصنيع، أَو حقبة التكنولوجيا المتطورة. ولكن لم يتم العثور أبداً على الطريق إِلى حد ما، نتيجة عدم التمكّن من تحويل الموارد المالية إِلى هيكليّات اجتماعية، بدون الاعتماد على التقنيّات الصناعيَّة المعقَّدة لأوروبا وأمريكا التي فتحت عهد التحديث، حتى عندما كانت تعطي صورةً عن حضارةٍ «غريبة». وقد ثبت أن الاستقلال الحقيقي مستحيل، وبدلاً منه ظهرت نوبة تدمير ذاتي. وبما أن الدول الرئيسيَّة الأعضاء في أوبيك، انجذبت نحو نظام اقتصادي ظلَّت فيه على الهامش، فإنّه لم يكن بوسعها تسيير أمورها إِلاَّ بالاعتماد ـ فقط ـ على مساعدة الدول المتقدمة والأقوى الأُخرى. فهذه الدول بحاجة إِلى المساعدة الأجنبية في كل شيء من السلع الزراعية إِلى المعدات العسكرية ومشاريع البناء وعربات المواصلات. كما أن هذه الدول توظِّف عدداً هائلاً من العمّال المهاجرين الذين يساعدونها على التواصل مع العالم

العصري. وتعترف بعض هذه الدول بمفارقة الثروة الفجائية. وكما قال مسؤول سعودي ذات مرة: «نحن السعوديين أغنياء. ولكن أنتم الأمريكيين أصحاب ثروة، وإنني أُفضّل أن نكون أصحاب ثروة». وقد كان يعني بذلك أن الشروط الحقيقيَّة للرخاء الوطني ليست في الفائض في الصادرات/ الواردات أَو المعدل العام لمدخول الفرد وإنما في القدرة على بناء هيكلية اقتصادية والمحافظة عليها، بحيث تكون منافِسةً عالمياً بدون العون الأجنبي. ووفقاً لهذه الشروط فإن السعودية ـ مثلما هو الحال لكل دولة أخرى في منظمة أوبيك بما فيها إيران ـ تبقى غير متطورة بما فيه الكفاية. ولذلك فهي تعتمد على الآخرين في احتياجاتها للوجود والتنافس كدولة عصرية.

وما دام ميدان اللعب الأعظم في عهد التكنولوجيا المتطورة هو العلوم ـ الاكتشاف العلمي والتأقلم العلمي والتوظيف التجاري ـ فإن الدول المسلمة ستظلّ تواجه المعوّقات، وستظل الأصولية الإسلامية تتصرّف بطرائق تدميريَّة. فالإغراء الإيديولوجي للأصولية الإسلامية يتعزَّز بفشل ـ الفشل المحتوم ـ لإيديولوجيات أُخرى مثل القومية، والاشتراكية، والعروبية أَو حتى الإسلاموية. ومع ذلك فإن الدولة التي يصارعها الأصوليون هي دولة باقية. فالحكومات لم تبرهن فقط على قدرتها على الاستمرار أمام الثورة، بالاستثناء الوحيد لإيران، وإنما أصبحت الدولة وفقاً لما يقوله مراقب لبناني «الظل المهيمن الأقوى على حياة الأفراد والمجتمع»[1]. فمن خلال السيطرة على الجيش والشرطة السرِّيَّة إلى

(1) انظر فؤاد عجمي: =

ملكية الصناعات الرئيسية والتوظيف في البيروقراطيات الإدارية، تمارس الدولة الجديدة في مرحلة ما بعد الاستعمار ما كان يمكن تصوّرها في عهد ما قبل الحرب العالمية الثانية. وباستطاعة الأصوليين تحدي الدولة، كما بوسعهم قتل الفرعون مثلما فعل بعض المصريين عندما اغتالوا السادات سنة 1981، ولكن يبقى هناك فراعنة آخرون وقوى مركزية أُخرى.

والأصولية الإِسلامية هي أكثر من مجرد ما يمكن التقاطه عبر التعامل مع التاريخ وفقاً للطريقة التي تركّز على «الرجل العظيم» وهي الطريقة التي في هذه الحالة تستحضر لائحة من أبطال الأصوليين من الباكستاني المودودي إِلى المصري سيد قطب ثم إِلى التونسي الغنوشي، ثم إظهار كيف أثّروا على الطريقة التي مكّنت المسلمين المهمَّشين التعبير عن شكواهم بأنماطٍ عالميةٍ من التبادل الاقتصادي والحضاري. وبدلاً من عرض لمحات عن حياة الأبطال الأصوليين سوف أنظر في الملفات الاجتماعية/ الاقتصادية والثقافية لبعض الدول التي عاشت سلسلة من الأزمات في مرحلة ما بعد الاستعمار. وأبدأ بالباكستان ومصر لكي أقيس مدى الاحتجاج الأصولي في المستعمرات البريطانية السابقة. ثم أَعودُ إِلى تونس وسورية لإظهار احتجاجات موازية في المجال الاستعماري الفرنسي السابق. وأختتم بالتركيز على بعض الدول الإسلامية وإيران لأن تنافسهما المتأصّل هو أكثر أهميةً من اختلافاتهما السياسية الظاهرة. وبالرغم من أن كل نظام يدّعي حيازته للمصداقية الإِسلامية فإن كل نظام ردّ على خطر السيطرة الخارجية المنشأ بطُرق معاكسة. حيث نرى بعض هذه الدول

= Fouad Ajami, «In The Pharaoh's Shadow: Religion and Authority in Egypt», in Piscatori, ed., Islam in the Political Process, 1983.

يتحالفون مع الغرب الرأسمالي، وفي الوقت ذاته ليسوا على وفاق فيما بينهم؛ بينما يتبنّى الإيرانيون شكلاً من أشكال الثيوقراطية الرأسمالية، التي تسمح بمعارضةٍ داخليةٍ ولكنّها حقيقية.

خطاب مناهض للقومية

إذا كان بإمكان المرء العثور على نواة جوهرية موسّعة للتفكير الأصولي الإِسلامي، فإنّها تأتي من الرد الدِّيني المصقول لحدود القومية العربية ذات الشكل العلماني. وهذه النواة يكشف عنها بوضوح بيانان لناطقين إِسلاميّين أردنيّين. يعبِّر البيانان عن المشاعر المناهضة للقومية لدى الإِسلاميين السُّنَّة العرب، أَو الأصوليين كما يجري التعبير عنهم في الأردن؛ وأيضاً في كثير من الدول التي وجدت نفسها محشورة بين الغرب الصاعد وذكرياتها عن الماضي الإِسلامي المظفّر. وقد لخّص عبد العزيز الخيّاط وهو أحد القضاة البارزين وقد ترك أكثر من 40 كتاباً ذات مرّة المبادئ الخمسة التي يكون على كل متبعٍ للشريعة أن يراعيها؛ وهي:

1 ـ المحافظة على النفس بفرض ما يجب أكله وشربه، وفي الوقت ذاته عدم الانهماك بصيامٍ مطوّل.

2 ـ المحافظة على العقل أَو الصحَّة العقليَّة وتشجيع تعلّم القراءة والكتابة والتعلّم عموماً؛ بينما في الوقت ذاته حظر الكحول والحشيش أَو المخدِّرات.

3 ـ المحافظة على النسل، وهو الأمر الذي يستدعي الزواج وتحديد عدد الزوجات بأربع لكن جَعلْ هذا الخيار محدوداً ومشروطاً بالعدل.

4 ـ المحافظة على الثروة والممتلكات بإعطاء درجة رفيعة للعمل، واستثمار الأموال، بينما في الوقت ذاته حظر معدل الفائدة غير العادل أو الربا، أو الإسراف المفرط في كسب الثروات.

5 ـ الإيمان بالله الواحد الأحد، وبمحمَّد خاتم أنبيائه، وبالقرآن كتابه المقدّس؛ بينما تُحظر في الوقت ذاته الخرافاتُ الوثنية بجميع أشكالها بما في ذلك إعلاء الوطن فوق الله (الوطنيَّة)[2].

لاحظ ترتيب هذه الأولويات التي استشهدنا بها. فأهمّ الحافظات المحدّدة التي تتعلّق بالطعام والزواج هي الأولى والثالثة، وكلتاهما عصرية. الأولى تندِّد بالطُّرق الصوفية وأتباعها الذين يرون أَن الصوم هو طريق جدير لتشجيع الاعتماد على الله وحده (التوكّل). أما الثالثة فتعترف بخيار الأربع زوجات ولكنها أيضاً تتبع القرآن بالتشديد على أنّه يجب معاملتهن بمساواةٍ وعدالة. وبما أَن معظم الأمم الحديثة تؤيد الزواج بامرأة واحدة؛ فإن هذا يشكل حلاً وسطاً مبطّناً، لكي يكون المرء عصرياً ومسلماً في آن واحد.

ولكن ما يثير الفضول بشكل أكثر هو أن إثبات العقيدة الأساسية الإسلامية قد جاء في النقطة الخامسة. للوهلة الأولى يبدو أن هذا الأمر بعيد عن أهميته العملانية، ولكن في الواقع فإن هدفه ليس مجرد تعزيز التوحيد بالله وإنما التركيز على أن الالتزام بالتوحيد يسبق سائر الولاءات الأُخرى. هناك الكثير من الأردنيين، وخاصة أولئك المتحدرين من أصل

(2) محاضرة لوزير الأوقاف الأردني عبد العزيز الخياط في جامعة ديوك في 8 تشرين أول 1982.

فلسطيني، يقرأون هذا الكلام على أنه مبرّر لتفادي تكريم الملك حسين بشكل كبير للغاية وفي الوقت ذاته فقد يُنظَر إليه على أنه رسالة غير مبطّنة للفلسطينيين بأن عليهم تنفيذ التزامهم لوطنهم الفلسطيني بعزيمة أقل من إخلاصهم لله!

ولا ريب فإن الحقيقة المتمثّلة بسماح هذا المُلخَّص الأخلاقي بقراءات خيارية يُظهِر ملاءمتها كلائحةٍ للأساسيات. فهذه التعابير كلّها مقبولة ـ عموماً ـ من المسلمين الملتزمين بدينهم. وهذه الحافظات لا تحرِّض على العنف أَو حتى المقاومة النشطة للسلطات السياسية ولكنّها ـ مع ذلك ـ تظهر وكأنها برنامج مسلكيات متشقّق لا إجماع حوله، تاركاً المجال مفتوحاً حول كيفية تطبيق سائر المسلمين هذه التوجيهات على حياتهم.

ويمتلك الدكتور محمَّد صقر، أستاذ الاقتصاد في جامعة عمان وأحد أعضاء فرع الإخوان المسلمين في الأردن، مهارة مماثلة في صياغة اللغة العاطفية بإشارات مختصرة. ففي مقابلة مع إحدى المجلات يهاجم صقر، الذي حصل على شهادة الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة هارفارد، الغرب. وبدون أن يذكر مرةً واحدةً دولة غربيةً بالاسم على أنّها الجانية أَو الشريرة فهو يؤكد بكل إصرار على أَن «الغرب ضدنا». لقد عاش الدكتور صقر في الولايات المتحدة ويدّعي بأنّه يرى في هذا البلد «حضارةً مضروبةً بقوةٍ في داخلها». أما البديل للغرب، كما يقول الدكتور صقر، فهو عالم إِسلامي موحَّد يسمح للدول باقتسام مواردهم في طريقة متكاملة: «بعض الدول مثل السعودية وقطر لديها المال، ودول أُخرى مثل الأردن ومصر لديها القوى العاملة. أما الوحدة فإنها ستجلب منافع أكبر للجميع».

وسوف تسمح الوحدة باقتسام منافع استخراج النفط لأن «ثروة المنطقة اليوم هي في أيدي بضعة شيوخ ومعظم الناس فقراء». ويحذِّر الدكتور صقر أنّه في النهاية فإن الجماهير سوف تأخذ الأمور بأيديها. لكن ماذا يتوجّب على الغرب عمله بعد ذلك؟ شيئان: الأول، عليه أن يلاحظ أن «لدينا الملايين من الأشخاص الذين تعلّموا في الولايات المتحدة وليسوا بعبيد للغرب»؛ أما الثاني، فيجب على الشركات الأوروبية ـ الأمريكية ـ التوقّف عن عصر الأرباح من المنطقة والسماح لمواطنيها بأن يحكموا أنفسهم «بدون الوصاية من واشنطن أو باريس أَو بون»[3].

وبالرغم من أن هذه الأقوال مجتزأة لأنها أُخذت من مقابلة فإنها ـ مع ذلك ـ تعبّر عن نبرة الخطاب الشائع لدى الأصوليين الإسلاميين. إذ صار الاتهام يوجّه بقدر متساوٍ من الاستياء نحو الداخل والخارج.

هل على المرء إذن أن يتجاهل إغراء هذه الحجج؟ كلاّ، فبالرغم من عدم تناغمها الظاهر فإنها تعكس بدقّة معضلة الأصوليين الإسلاميين في التسعينات من القرن العشرين: أخذ الأفضل من الغرب ـ ثقافته والتكنولوجيا التابعة له ودولاراته ـ ومع ذلك يجب التطوّر في نظام عالمي إسلامي متجدِّد ومنفصل. وكما يقول روي متحدة Roy Mottahedeh فإن «الحكومة الإسلامية بالنسبة للكثير من المسلمين كالتعبير القديم المُعاد إحياؤه «المجتمع المدني» بالنسبة لليبراليّين: «مخزن للآمال الجماعية،

(3) انظر (ربيع 1991) World Link 3.

أشكر الدكتور بول هوف لهذا المرجع.

وطموح بأن يكون من المستطاع استعادة وتعزيز القيم الجيدة الأساسية التي هي من جذور تقاليدهم». هذا هو الهدف، ولكن كما يُلاحظ متحدة فإن «المحتوى الفعلي المتَفَقْ عليه للحكومة الإسلامية يبقى محدوداً جداً، وغالباً ما يكون عرضةً للجدل الشديد»[4].

نماذج من الأصولية الإسلامية

ليس هناك دعوةٌ ذات أثر فاعل ما لم تتلاءم مع المزاج العام، وخيارات التغيير في دول معيّنة. فالتماثل والاختلاف للحركات الإسلامية يمكن إدراكه بشكل أفضل بالنظر إلى دول وطنية ـ إسلامية. النماذج الستة التالية هي نماذج تم اختيارها ولكنّها ليست عشوائية. ففي حين أن هذه الدول تُظهر حدود الحركات الأصولية فإنّها تمثّل أيضاً أوجهاً مختلفة للتجربة الاستعمارية. اثنتان من هذه الدول: الباكستان ومصر عانتا من الحكم البريطاني. دولتان أخريان ـ سورية وتونس ـ وقعتا ضحية «رسالة التمدين» (La mission civilisatrice) الفرنسي أو الحكم الفرنسي. إلاّ أن بعض الدول وإيران ـ كانتا فقط داخل دائرة النفوذ وتفادتا الحكم المباشر من عاصمة أوروبية. وكل دولة من هذه الدول تؤشّر لتغييرات داخل دائرتها الاجتماعية ـ السياسية، بينما في الوقت ذاته تدلّ على تيارات ذات أهمية عريضة للهوية الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار. وبالرغم من أنني ألفِتُ الانتباه إلى المنافسة الرئيسية بين إيران وجيرانها فإنني أيضاً أسلّط الأضواء على إيران بصفتها أهم موقع رمزي لفهم الإسلام المعاصر

(4) انظر: Roy Mottahedeh, «The Islamic Movement: The Case for Democratic Inclusion», Contention 4, 3 (Spring 1995), 111.

أو سوء فهمه. فلولا الجمهورية الإسلامية الإيرانية لم يكن هناك أصولية إسلامية، ولم يكن لـ«الوعيد الإسلامي» أن يصبح أبداً دعوةً تحذيريّةً لصنّاع القرارات السياسية الأوروبية ـ الأمريكية وللجمهور بشكل عام. وبسبب أهميتها الفرديّة فإنني أختتم بإيران تحليل كل دولة على انفراد.

باكستان

تواريخ رئيسية[5] تذكر أيضاً الزعماء البارزين منذ الاستقلال:

1858	بدء الحكم البريطاني المباشر للهند
1906	تأسيس الرابطة الإسلامية بمعزل عن مؤتمر عموم الهند
1941	تأسيس الجماعة الإسلامية في شرقي البنجاب
1947	إقامة شرقي وغربي الباكستان بالاستقلال عن بريطانيا وجمهورية الهند على حد سواء
1947 ـ 1957	محمد علي جناح
1956	إعلان الباكستان دولة إسلامية
1958 ـ 1969	أيوب خان
1969 ـ 1971	يحيى خان
1971	ثورة باكستان الشرقية وإقامة بنغلادش
1971 ـ 1977	ذو الفقار علي بوتو
1973	تشريع دستور يُعلن الباكستان رسمياً دولة إسلامية
1978 ـ 1988	ضياء الحق
1988 ـ 1990	بناظير بوتو

(5) هناك تواريخ عدة بالإمكان اختيارها للباكستان، وللدول الأُخرى. ولقد اخترت التواريخ الأكثر ذكراً وأهمية.

1990 ـ 1993	نواز شريف
1993	بناظير بوتو
1997	نواز شريف(*)

بعد تجربة مع الديمقراطية البرلمانية تولى الجنرال أيوب خان الحكم المباشر عبر انقلاب في سنة 1958. وكذلك فإن يحيى خان والجنرال ضياء الحق فرضا الأحكام العرفية بينما كان بوتو الأب، وبوتو الابنة ونواز شريف الوحيدين الذين تم انتخابهم عن وجه حق كزعماء غير عسكريين للباكستان في العقود الثلاثة الماضية.

ولا يمكن فهم الأصولية الإسلامية الباكستانية بمعزل عن التاريخ الباكستاني، والذي هو أيضاً أحد نتائج الجغرافية. الباكستان جزء من شبه القارة الآسيوية فإن للباكستان ارتباطاً وثيقاً بالتطور التاريخي للهند وهي أيضاً مرتبطة بالإسلام بآسيا الوسطى والغربية (أي الشرق الأوسط). وغالبية سكان الباكستان الذين يربو عددهم على مئة مليون نسمة هم من المسلمين. ولقد أعطى حكم المغول الذي استمر 300 عام النُّخب المسلمة في شمالي الهند شعوراً بالتواصل مع أجدادهم في آسيا الوسطى. ومع ذلك فإن الاستعمار البريطاني هو الذي أعطى باكستان المعاصرة شكلها: لقد أشرف اللورد ماونتباتن Mountbatten على تقسيم مساحات واسعة من الأرض على أُسس فئوية شعارها الانتماء إِلى دينٍ أَو مذهب. وكان هدفه تأمين أقصى حد من النفوذ السياسي والفرص الاقتصادية في المستقبل لِـ«لؤلؤة العرش» الإنكليزي حتى بعد إعطاء الاستقلال. ولكن ما

(*) سقط نواز شريف بانقلابٍ قام به قائد الجيش برويز مشرف عام 1999.

فعله اللورد ماونتباتن كان خطأً قاتلاً أدّى إلى مقتل الملايين كما دمّر آمال ملايين آخرين.

ومن بين الأحلام المدمَّرة أحلام مسلمين كانوا يتطلّعون إلى البقاء في دولة هندية موحّدة في مرحلة ما بعد الاستعمار. وأذكر أنني كنت أناقش مع عالم هندي مسلم مُسنّ من دلهي في أواسط الثمانينات قضية التقسيم. سألته: أي من الجانبين اختار عند نهاية الحكم البريطاني؟ فردّ بهدوء «كلاهما» ثم أخذ يشرح لي بصوت متهدج: «كلاهما، لأنني أردت أن أكون هندياً ومسلماً في آن واحد»، مضيفاً أنّه ما زال يريد أن يكون هندياً ومسلماً في وقت واحد. لم يكن هناك قدر لخلق الانقسام بين الأشقاء. دولة إسلامية؟ كانت خطأً إنسانياً وليس إرادة إلهية. فالدولة الإسلامية هي حيث يعيش المسلمون سوية بسلام مع جيرانهم. فالبهارات [Baharat] أي [الاسم السنسكريتي لشبه القارة الهندية] هي دولة إسلامية وليسَ هي البدعة التي تدعى الباكستان. يا لهذه الغلطة. أَو يا لهذا الخراب[6]!

وبالرغم من أَن مسلمين هنوداً كثيرين دعموا نظاماً مسلماً ومنفصلاً فليس كلهم أرادوا أن يكونوا مجتمعين في الدولة الإسلامية ذاتها. وأدّى الانقسام في وقت لاحق بين الباكستان الشرقية والغربية إلى إقامة بنغلادش في سنة 1971 بعد إراقة المزيد من الدماء. وتبين بوضوح أن جزءين غير متناسقين تفكّكا من البوتقة التي وُضِعا فيها في سنة 1947. وكانت النتيجة

(6) لقد طلب صديقي، ألاّ أذكر اسمه، لكن هناك مسلمين هنوداً كثيرين يشاركونه هذه المشاعر. انظر:

Rafi Zakaria, The Struggle Within Islam, (London: Penguin 1989).

ثلاث دول منفصلة يجمعها دستور يحدد قواعد الحكم فيها. وحتى هذه الدساتير كانت مختلفة حول تحديدها لأساسيات الدولة: واحدة يهيمن عليها الهندوس وينص دستورها على أنها علمانية؛ والأخرى بتعدديتها الإسلامية ينص دستورها على أنّها إسلامية بقوة (الباكستان) بينما الثالثة (بنغلادش) بالرغم من الهيمنة الإسلامية عليها بقيت دستورياً علمانية حتى سنة 1987.

كانت المعضلة الكبيرة للباكستان تتمثَّل في كيف تستطيع أن تكون دولة إسلامية في الوقت ذاته الذي تجمع فيه المجموعات الإثنية واللغوية المختلفة داخل جناحيها الغربي والشرقي. ولم يحدث أبداً أن حظيت شخصية مرموقة من باكستان الشرقية بدعم إجماعي من باكستان الغربية للزعامة الوطنيَّة. وقد أخذت جميع المؤسَّسات السياسية، والقضائية والاقتصادية، والاجتماعية في الدولة الجديدة شكلها من باكستان الغربية. وكانت اللغة الوطنيَّة أيضاً هي الأوردو. وكان لزاماً على جميع الزعماء البنغاليين، الذين يطيرون إلى إسلام آباد لحضور الاجتماعات البرلمانية التحدّث بالأوردية، في اللحظة التي يصعدون فيها على متن طائرة شركة الطيران الباكستانية في داكا.

ومن بين الذين برزوا كزعماء وطنيين دينيين من باكستان الغربية كان مولانا أبو الأعلى المودودي. ويستشهِد كل تاريخ إسلامي عن الباكستان باسمه بصورة بارزة، وبالإشارة إليه تُروى قصة الأصولية الإسلامية ويجري الترويج لمكانتها العالية في شبه القارة الهندية.

كان المودودي صحافياً وليس عالماً دينياً محترفاً. ولقد عاش المودودي تحوّلاً قوياً ثانياً إلى الإسلام في العشرينات من عمره، وأصبح

فيما بعد كاتباً للمناشير ومتحدثاً وناشطاً بارعاً في مجال القضايا الإسلامية. ولأنّه كان على وجه الخصوص ماهراً في مجال صياغة الكلمات فمن المهم التفريق بين ما قاله وما فعله: فقد كان قادراً على صياغة أفكار مثالية لم يكن هو أو غيره من السياسيين يستطيعون بالممارسة المحافظة عليها.

قام المودودي في سنة 1941 بتأسيس الجماعة الإسلامية وهي منظمة تهدف للترويج لقواعد السلوك الإسلامي في الهند. وكان مناهضاً للحركة السالمية لإنشاء باكستان وللرابطة الإسلامية بحجّة أن مسلمي الهند كانوا عملياً غير متدينين، وأن إقامة دولة منفصلة لن يساعدهم بشكل أكثر مما هو عليه الحال لمسلمي إيران غير المتدينين (وهذا على الرغم من أن إيران أو تركيا على حد سواء لم تتأسسا حديثاً من منطلق تحقيق الذاتية الإسلامية). ومع ذلك فعندما ظهرت الباكستان في سنة 1947 تجاهل المودودي خلافه مع محمّد علي جناح وهاجر إلى لاهور بالرغم من النبرة العلمانية للرابطة الإسلامية. وقد لعب عبر الجماعة الإسلامية دور الموقِظ الديني حيث تحدّى مراراً إدعاءات الحكومة بأنّها إسلامية وعرّض نفسه للسجن وحتى عقوبة الموت (في سنة 1953). وبعد إطلاق سراحه من السجن تفاهم مع النّظام العسكري لأيوب خان وبقي من سنة 1962 وحتى وفاته سنة 1979 يعمل دون انقطاع، اللهم باستثناء بعض الفترات القصيرة القليلة.

ولقد واجه المودودي باعتباره رئيساً للجماعة الإسلامية شيوخ الدّين التقليديين (العلماء) وأيضاً الحكومات الباكستانية المتعاقبة. وكانت رسالته شمولية وتنتقد باستمرار الفشل الإنساني في التأقلم مع الرسالة الثورية

للإسلام الحقيقي. وقد كانت رسالته بسيطة إلى حد بدت فيه وكأنها متاحة للجميع. ومنذ إصداره لكتابه الأول عن الجهاد وعبر مقالاته اللاحقة حول كل ميدان من ميادين الحياة الإسلامية المعاصرة تقريباً طبّق المودودي مبدأين مزدوجين تفسيريين وكلاهما يتعلّقان بالقرآن: (1) كلمة الله توفّر القدوة والمقياس للسلوك الإنساني؛ و(2) من الممكن الوصول لترجمة واحدة صحيحة لمعانيها للعصر الراهن. وبدا الأمر وكأنه أخذ على عاتقه المهمة الشاقة في «برهنة قدرة الإسلام على منافسة الإيديولوجيات العلمانية المعاصرة»[7].

عاش المودودي في ظل حكومات علمانية ليس أقلّها الحكم العسكري العرفي لأيوب خان. وفي سنة 1970 بعد أن استقال أيوب قال المودودي بحسرة إن «اليساريين هم في الحقيقة الذين سيطروا على حكومته. لقد قُمِعت جميع العناصر الدِّينية ووقعت الإدارة في أيدي اليساريين: الصحافة ووكالات الأنباء والراديو والتلفزيون ـ في الواقع ـ جميع أذرع الإعلام الجماهيري استُخدمت من قِبل القوى اليسارية [بينما] لم يكن للجماعة الإسلامية أي مجال يُذكر للعمل»[8].

وبالرغم من النبرة العاطفية لاحتجاج المودودي فإن تباكيه ظهر فيه ضعف على جبهتين كما يدّعي على الأقل خصومه. فالضعف الأول في هذا التحسّر ينبع من طبيعة الدولة التي يهاجمها؛ أما الثاني فهو مُستمد من

(7) انظر: Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (London: MacMillan, 1982), 102.

(8) انظر: S. Barakat Ahmad, «Maududian Concept of Islamic State,» Islam and the Modern Age 14 (November 1983): 10.

علاقاته مع ممثلي تلك الدولة. ومن المهم فهم الحالتين لمعرفة مدى الهشاشة وعدم الاستقرار الذي ينتظر مستقبل الأصولية الإسلامية في الباكستان. لقد شنّ المودودي نوعاً من الجهاد الداخلي ضد الحكومة الباكستانية: بدلاً من الادعاء أن زعماء الحكومة كانوا مسلمين «جيدين» فإن المودودي انتقد سياساتهم على أنّها غير إسلامية. وكان معظم رؤساء الدولة حكاماً عسكريين لا يتعاملون كثيراً مع الرعايا المتدينين. ولكن عندما كانوا يدّعون التصرّف بالنيابة عن المُثل التي تفوق مصلحتهم الذاتية فقد كانوا ـ بلا شك ـ يلجأون إلى الإسلام كمثل أعلى. وحتى إن زعيماً غير عسكري مثل الاشتراكي ذو الفقار علي بوتو حاول شرعنة نفوذه الضعيف بالإشارة إلى الإسلام. ما هي الإيديولوجية الأُخرى التي بوسعها التنافس مع الإسلام؟ هل هي الاشتراكية أو الرأسمالية أو الديمقراطية؟. كلاّ، فالإسلام كان الباطون الذي يربط العناصر المختلفة داخل المجتمع الباكستاني وكل زعيم (أو زعيمة) ربطوا أنفسهم في بوتقة الشرعية الإسلامية. كان هناك الإسلام الليبرالي ـ العصري في المرحلة البرلمانية المبكّرة. لقد دعم أيّوب الإسلام التطوّري؛ وكان خليفته يحيى خان يدعم الإسلام الوطني بينما دعم العلماني ذو الفقار علي بوتو الإسلام الشعبي ـ الاشتراكي. أما خليفة بوتو وهو الخصم القاتل له ـ ونعني به ضياء الحق ـ فقد ادّعى أنه من الإسلام الإحيائي (بالرغم من أن هذا الإسلام كان أصولياً). وبعد وفاة بوتو في سنة 1988 رفعت ابنته بناظير لواء الإسلام الشعبي ـ الاشتراكي، بينما دافع خليفتها نواز شريف عن الإسلام الرأسمالي. وعندما عادت بناظير إلى السلطة لم تتخلّ كلياً عن

الإسلام الرأسمالي الذي عاد شريف يرفع لواءه بعدما أصبح رئيساً للوزراء مدة ثانية في سنة 1997[9].

وهكذا فقد كان على المودودي التنافس مع أفكار مختلفة عن الهوية الإسلامية داخل الحكومة. وفي الوقت ذاته كان عليه إرضاء ناشطين إسلاميين آخرين خارج الحكومة، من بينهم زميله في الجماعة الإسلامية الدكتور إسرار أحمد. ووفقاً للدكتور إسرار فإن المودودي تغيّر بعد إطلاق سراحه من السجن في الخمسينات. لقد «تراجع من موقعه الأصولي وسعى ـ بدلاً من ذلك ـ إلى التحالف مع الجماعات الدِّينية أولاً ثم بعد ذلك مع أحزاب سياسية تُجاهرُ علانيةً بعلمانيتها». وبكلماتٍ أُخرى فإنّ المودودي تعاون بشكلٍ مبطَّنٍ مع الحكومة ذاتها التي انتقدها علانيةً؛ فكان يبدو فقط كأنما يعيد صنع الباكستان في صورة الإسلام الحقيقي. وكنتيجةٍ لهذا الافتراق بين الكلمات والأفعال استقال الدكتور إسرار من الجماعة في سنة 1957. وفي وقت لاحق في سنة 1974 أقام جمعية خاصة به سمّاها «تنظيم الإسلام». وكما لاحظ ولي نصر[10] فإن مشروع الدكتور إسرار كان من عدة نواح شبيهاً بمشروع المودودي. ومع ذلك فقد كان هناك فارقان بارزان، **الأول** هو أن الدكتور إسرار استثنى بإصرار النساء من القوى العاملة، مشدِّداً على الحاجة «لتكريمهن» بقصر عملهنّ على أدوارهن المنزلية الفريدة (لقد دعا المودودي أيضاً إلى استثناء النِّساء حتى

---

(9) انظر: Mumtaz Ahmad, «Islamic Revival in Pakistan,» in J. W. Bjorkman, ed., Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia (Riverdale, MD,: The Riverdale Company, 1988), 93.

(10) انظر: Seyyed Vali Reza Nasr, The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan (Berkeley: University of California Press, 1994), 59.

انتخابات 1964 عندما تراجع ودعم ـ ولو بشكل غير حماسي كبير ـ ترشيح امرأة للرئاسة ضد أيوب خان!)، أما الفارق الثاني فيكمن في أن الدكتور إسرار كان يدرك أنّه إذا كان لحركة دينية أن تنجح في أواخر القرن العشرين فإنّها كانت بحاجة إلى وسائل إعلام عصرية. وقد وظّفَ التلفزيون وزياراته الخارجية بمهارة لإعطاء صورة عن ذلك للجهات الدولية. وبوصوله إلى أبعد من الباكستان عزّز موقفه المحلي والإقليمي والوطني كزعيم يتصدّر الصفوف الأولى للدعوة إلى المُثُل الإسلامية. وظهر أحياناً أنّه كان يستخدم الإعلاميين المحترفين من الصحافيين والمعلّقين الإذاعيين ومخططي البرامج التلفزيونية من أجل تحقيق أهدافه. ذات مرة في سنة 1982 خلال زيارتي للباكستان تصفّحت الجريدة المسائية الصادرة بالإنكليزية «The Leader» لأجد عنوانها الرئيسي: «الإسراراتية توشك أن تستولي على الباكستان». ومضت المقالة تتحدّث وتسلّط الأضواء على النفوذ المتنامي لجمعية تنظيم الإسلام وكيف أن هذا التنامي يخيف الكثيرين في قطاعات مختلفة، بما فيها قطاعات النِّساء العاملات والمهنيات.

على أية حال، فإن الأسوأ لم يحدث حيث أدرك نظام ضياء الحق أن الصورة الأصولية نفسها للنظام لا يفيدها في شيء هذا الناشط البنجابي العنيد. وبما أن الحكومة تسيطر على وسائل الإعلام الباكستانية فقد كان بالإمكان حرمان الدكتور إسرار من إسماع صوته عبر أمواج الأثير، أَو من العناوين الرئيسية؛ وهذا ما حدث فعلاً. وأخذ نجم الدكتور إسرار في الأفول حيث أكّدت الدولة ـ الوطنيّة في الباكستان أنها هي المنبر الحاسم الذي يقوم بإعادة صياغة الإيديولوجية الإسلامية المقبولة. وعندما جاءت

بناظير بوتو إلى السلطة في مطلع سنة 1988 مُنيَ الدكتور إسرار بنكسة أُخرى: لم يعد مكوث المرأة داخل المنزل النموذج المناسب الوحيد للمرأة الإسلامية.

وعانت تعابير أُخرى من الأصولية انحساراً بسبب انعدام الدعم الشعبي للجماعة الإسلامية، أو لمنافسيها الذين كان كثيرون منهم من المدافعين عن الإثنيات المحلية، والمهاجرين وهم اللاجئون الذين قدِموا من الهند، ويتحدَّثون بالأوردية، وقد استوطنوا منطقة السند في الباكستان وخاصة في المدينتين الكبيرتين كراتشي وحيدر آباد. لقد استحالوا سِنديين نتيجةً للظروف؛ فبالرغم من أن بعضهم انجذبوا في بادئ الأمر إلى الجماعة الإسلامية فإنهم الآن يعتنقون شكلاً من أشكال الوطنيَّة السنديّة، ويدافعون عن حقوق اللاجئين بدلاً من قواعد السلوك الدِّيني، وذلك عبر أحزاب سياسية علمانية.

خلال التسعينات فإن الأصولية الإسلامية لم تضمحل في الباكستان بالرغم من أنّها تعرّضت لخسوف جزئي. وهي تغلي على نار خفيفة لأن القلاقل الاجتماعية والإثنية والاقتصادية التي تستمر في شلّ معظم الحياة العامة في الباكستان لا يمكن إنهاؤها بسهولةٍ أَو بسرعة. ومع عودة الأزمات إلى الظهور(*)؛ فإن المرء يتوقع الصرخة المدوية الداعية إلى حل «بسيط» له جذوره في القرآن والنظريات القديمة العهد. ومع ذلك، فإن إغراء هذا الحل ليس للجماهير وإنما لأعضاء البيروقراطية الحكومية

(*) صدرت الطبعة الثالثة من هذا الكتاب عام 2000، أي بعد وصول مشرَّف إلى السلطة (1999)؛ لكنّ المؤلّف لم يُجْر تعديلاً في هذا الفصل.

المتنفخين بالغرور. كما أن هذا الحل لن يحظى بدعم قوي بين المحترفين المهنيين الصغار في السن في المدن ممن يعانون من سوء تقدير كفاياتهم، والذين يريدون الابتعاد بأنفسهم عن السياسات الدِّينية والإثنية على حد سواء. أما معظم أنصار هذا الحل فهم رجال وسوف يدّعون أنّهم يحظون بدعم النِّساء، حتى وهم يجادلون بأن مهمتهم هي الدفاع عن شرف النِّساء في عائلاتهم.

الاستشراف البعيد المدى حول الباكستان يستدعي الحَذَر والحيطة: ففي حين لا يمكن للمرء أن يدّعي بسذاجة أن النشاط الدِّيني أَو أي شكل مختلف للأصولية لن يؤثّر على مستقبل الباكستان، فإن دروس الخمسين عاماً الماضية توحي بأن الإيديولوجية الأصولية سوف تواصل اجتذاب دعم محدود، وأن خطاباتها الهائلة ستكون أكثر ظهوراً من إنجازاتها البرامجية.

مصر

تواريخ رئيسية وحكّام في العصر الحديث:

1882	ثورة عرابي والاحتلال البريطاني
1936	استقلال محدود عن إنكلترا
1936 ـ 1952	الملك فاروق
1952	ثورة الضباط الأحرار
1954 ـ 1970	جمال عبد الناصر
1956	أزمة السويس
1967	حرب حزيران مع إسرائيل
1970 ـ 1981	أنور السادات

1973	حرب تشرين الأول/ أكتوبر مع إسرائيل
1979	اتفاقية كامب ديفيد مع إسرائيل
1981	اغتيال السادات على أيدي أصوليين إسلاميين
1981	حسني مبارك
1992	اغتيال الصحافي فرج فودة على أيدي أصوليين إسلاميين

ينظر كثير من المراقبين إلى مصر باعتبارها قلب العالمين العربي والأفريقي. فوقوع مصر على تقاطع استراتيجي ـ بين البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر في قلب الشرق الأوسط ـ جعلها رأس الحربة للتوسّع التجاري الأوروبي، وردود الفعل المحلية للاستغلال الخارجي في الوقت نفسه، لقد سُمِع غضب مثقفيها ضد الاحتلال البريطاني للمرة الأولى في القرن التاسع عشر وتردّد صداه في الصحافة التي تأسّست لتوها في القاهرة والإسكندرية كما وصل إلى خارج حدودها[11]. وفي دعوتهم إلى طرد الأجانب كان المصريون يأملون في تحدي الهيمنة الأوروبية على العالم من خلال الرد عليها بحضارة عصرية عربية وإسلامية في آن واحد تتصدّرها مصر. ولكن لم يكن المصريّون جميعاً مثاليون إلى هذا الحد، كما أنّهم ما كانوا جميعاً من العروبيين أو الداعمين لِ«مصر أكبر». ولقد تأقلمت بعض النُّخب الأُخرى من السياسيين والتجّار مع التحوّل في الخيارات التجارية والاستراتيجية التي يعرضها الوجود البريطاني. وفي

(11) انـظـر: Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 338, 393.

يعتبر حوراني أهم مؤرخ عربي في أواخر القرن العشرين، وهو يوثّق هذه النقطة بوضوح كما هو الحال لآخرين.

الوقت ذاته فإن الأغلبية الساحقة من المصريين اختبروا العهد الاستعماري وعهد ما بعد الاستعمار بطريقة غير مباشرة: فقد ظلّوا فلاحين وغالباً مدينين لأصحاب الأراضي، وقد كان البقاء على قيد الحياة ـ وما يزال بالنسبة إليهم ـ الاهتمام الذي يولونه الأولوية.

لقد احتجت جماعتان موازيتان ولكن متباعدتان ضد النفوذ البريطاني في مصر. خلال السنوات الأولى من القرن العشرين اجتمعت الحركة الوطنيَّة حول شخص سعد زغلول. وكان هو نفسه قد تأثّر بالضوء الرائد للإصلاحية الإسلامية لمحمَّد عبده. فقام بتأسيس حزب الوفد المعارض على مبادئ عكست مزيجاً من الاستقلال السياسي والالتزام الدِّيني بالإسلام. وقد أعطي الاستقلال رسمياً في سنة 1922، إلاَّ أن السيطرة العسكرية الدفاعية والشؤون الخارجية بقيت بأيدي البريطانيين. ومات زغلول في سنة 1927 وكان ما يزال معارضاً. واستمر آخرون بالاحتجاج إلى أن وقّع الوفديّون والبريطانيون ـ أخيراً ـ على اتفاقية في سنة 1936. لكن المتشدّدين طالبوا بانسحاب بريطاني كامل مع أن مثل هذا الانسحاب لم يبدُ ممكناً ما دام الملك فاروق الذي تولّى العرش في سنة 1936 في الحكم.

وكانت هناك جماعة تدعى «الإخوان المسلمون» قد أخذت تتحدّى ـ ليس البريطانيين فحسب وخادمهم الملكي وإنما أيضاً ـ الوطنيين المصريين. تأسّست جماعة الإخوان المسلمين رسمياً في سنة 1929 تحت قيادة حسن البنّا ولم تدعُ إلى أكثر من استعادة الهوية الإسلامية، إلى جميع مستويات المجتمع المصري وخاصة على الصعيد الحكومي. وكان الإخوان المسلمون أقل ثقة من الإصلاحيين أو الوطنيين الأوائل، الذين

كانوا يعتقدون أن الاستقلال عن الحكم الأجنبي سوف يؤدي إلى تجدّد الالتزام بقواعد السلوك الإسلامي.

وقد صحّت مخاوفهم عندما أدّى انقلاب عسكري إلى تولي الضبّاط الأحرار السلطة في سنة 1952. في سنة 1954 تولّى جمال عبد الناصر السيطرة على مقاليد الحكم بالكامل[12]. ظن ناصر أنّه حرّر مصر من التبعية البريطانية، إلاّ أن أزمة السويس في سنة 1956 وغزله اللاحق مع الاتحاد السوفياتي بدا وكأنّه يؤكد عدم انحيازه. ومع ذلك فإن ناصر حكم عبر دولة بيروقراطية مركزية قامت بتغيير الشعارات لكنها لم تغيّر سوى القليل من مادة العهد الملكي. وبالرغم من الادعاءات الرنّانة التي أطلقها ناصر أو التي قيلت حوله فإن مصر لم تشهد ثورة اجتماعية أو اقتصادية تحت حكمه.

وكذلك لم تشهد مصر ثورة دينية. لم يكن ناصر غير متحمس للإسلام: فمثل الضبّاط الآخرين الذين تعاونوا في انقلاب 1952 فإن التعليم في «المدرسة» هو الذي أعطى أفكاره صيغتها الأولى. لكن الديانة بالنسبة لناصر كانت أداءً دور حيوي مفيد لتعزيز الصلات القوية بين مصر والدول الإسلامية الأُخرى، وأهمّ من ذلك لجذب الانتباه نحو مصر

(12) إن استنتاج أهمية ناصر وخليفتيه السادات ومبارك هي مهمة دقيقة شغلت الكثير من علماء السياسة. انظر:

Raymond W. Baker, Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

وأيضاً:

Alan Richards and John Waterbury, A Political Economy of the Middle East. State, Class and Economic Development (Boulder: Westview Press, 1990).

باعتبارها قلب العالم الإسلامي. وكان ناصر على مسافة قصيرة من إعلان مصر دولة إسلامية إلاً أنه لم يفعل هذا الأمر. وبالنسبة لناصر مثلما هو بالنسبة لأيوب خان في الباكستان فإنه يجب عدم استخدام الشريعة الإسلامية كتعبير تقني للدلالة على الالتزام العام بالمُثُل العليا الإسلامية. فالشريعة تدل على انسحاب من العالم المعاصر وليس تقدماً نحوه. إلاً أنّه بالنسبة للكثيرين من المسلمين الذين يمارسون شعائر الدِّين فإن شرف الإسلام ينجدل مع ممارسة الشريعة، ولذا فإن التخفيف من نفوذها أَو إنكاره يرقى إلى التشهير بالإسلام. وفي حين أن ناصر لم يُنكر أبداً الشريعة رسمياً فإنّه أبقاها بعيدةً إلى حدٍ ما عن ألحان إيديولوجيته. ففي مصر ناصر بقيت الشريعة، غير أنّها أصبحت خياراً طوعياً وليس إلزامياً، والالتزام بها من الأمور الشخصية وليس العامة. وألغى ناصر في سنة 1952 المحاكم المختلطة التي كان فيها القضاة يطبّقون القانون البريطاني المكروه ـ في مصر كإحدى مخلفات الحكم البريطاني. لكن ناصر ألغى بعد عامين من نظام الدولة العلمانية النّظام الذي حلّ محلّ المحاكم الشرعية والمحاكم الدِّينية للأقليات (العائدة للمسيحيين واليهود).

وليس مُستغرَباً أن يتعرّض ناصر في السنة 1954 ذاته لمحاولة اغتيال من قِبَل عضو في الإخوان المسلمين. وبالرغم من فشل المحاولة فقد سلّطت الأضواء على ما كان قد أصبح معروفاً للكثيرين: كانت إيديولوجية ناصر الاشتراكية على مسار تصادمي مع الأصولية الإسلامية الناشئة(*). لم يستطع الأصوليون الفوز بمركز السلطة لكنّهم يستطيعون تحدي جميع

(*) عام 1954 ما كان عبد الناصر اشتراكياً بعد.

أولئك الذين يستخدمون السلطة بطرق يرونها ضد المثل الأعلى للإسلام.

لم يرفض ناصر الإسلام بأي حال من الأحوال، ولم يتردّد في اختيار موظفين دينيين تعينهم الدولة، لكي يصدروا مراسيم دينية توافق على ما يفعله، وفي الوقت ذاته تُدين النشاطات «الإرهابية» للإخوان المسلمين. ومثلما كان الحال في الباكستان لم تكن هناك حرب بين الإسلام واللاّإسلام، بل بين صيغتين متنافستين من الإسلام نفسه.

وبالنسبة لخصومه كان ناصر يعطي مظهراً إسلامياً لوقائع علمانية وأجنبية: كان يُلبسُ الأفكار الأوروبية والأساطير الغربية لَبوساً عربياً. وربما كان ناصر مستمتعاً بلعبةٍ من ألعاب الفوازير السياسية لكنه كان أيضاً يحظى بتأييد قاعدةٍ سياسيةٍ مهمةٍ ورئيسية: الطبقات الوسطى العربية التي أرادت المحافظة على استمرارية الدولة البيروقراطية التقدمية. وربما كان من المستحيل لناصر أن يتمكّن من رفع لواء الاشتراكية العربية، التي دعمت المصالح الطبقية عبر السيطرة الحكومية والعدالة الاقتصادية للجماهير في آنٍ واحد. وعبر الناصرية، ـ وهي إيديولوجية أطلقت الوحدة العربية إلى أبعد بكثير من حدود مصر ـ فإن ناصر استحضر العدالة التوزيعية في الوقت الذي كان فيه يرعى مصالح أولئك الذين ظلّوا يعتمدون عليه مباشرة[13].

---

(13) وفقاً لما يقوله جويل مغدال فإن ناصر كان يتبنّى استراتيجية البقاء من الأعلى إلى الأسفل. فمن خلال تأمين الصناعات الرئيسية حفز تطوير المجموعات والهيكليات الاقتصادية المركزية الضرورية للاستمرارية الطويلة المدى للاقتصاد المصري.
انظر:
Joel Migdal, Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Thirld World (Princeton: Princeton University Press, 1988), exp. 229-32.

وقد أثبت سنة 1967 أنّه عام القدر لناصر، أدخل ناصر الزعيم/ الرمز للعرب مصرَ وجاراتِها من الدول العربية في مواجهة مفتوحة مع إسرائيل. وكانت النتيجة هزيمة سريعة وكارثية على مصر، أكّدت في أعين منتقديه ما كانوا يقولونه دائماً عن ناصر: لن تقف سياساته المسايرة لأهواء الرأي العام أمام اختبار الزمن[14].

هدَّد ناصر بالاستقالة إلاً أنّه بقي في السلطة تحت الضغط الشعبي الذي دعا إلى بقائه. وقد بدا لفترة معينة أنه تعافى معنوياً ليتجاوز هزيمته العسكرية لكنه توفي في سنة 1970. وبالرغم من موته فإن التقليد الفرعوني في قيادة الدولة لم يمت معه. فقد ورث ناصر هذا التقليد من الملك فاروق، كما أن أنور السادات الذي جاء بعد ناصر قام بتكييف الهيكلية السلطوية ذاتها للدولة المصرية لتحقيق أهدافه. وعلى غرار ناصر، فشل السادات في معالجة انعدام المساواة الاجتماعية الهائل المزمن والناجم بحسب قول أحد الكتّاب عن «السياسات المائية للنيل»[15]. وبالرغم من أن السادات حقَّق نصراً ناقصاً وباهظ التكاليف على إسرائيل في حرب 1973 فإن الفجوة بين مُثل الدولة الإسلامية وواقع الحكومة البراغماتية بدت أكثر وضوحاً في السبعينات بعد اتفاقيات كامب ديفيد في سنة 1978.

في تشرين الأول/ أكتوبر 1981 وصل السادات إلى لحظة قدره. هل كان محتوماً أن يُقتَل على أيدي ممثلي الذين عارضوه؟ وهل كان محتوماً أن يكون قتلتُهُ أعضاء في خليةٍ سرية أصولية قامت بالتغلغل في صفوف

---

(14) انظر: Hourani, Islam in European Thought, 401-15.

(15) انظر: John Waterbury, Hydropolitics of the Nile Valley (Syracuse: Syracuse University Press, 1979).

الجيش المصري؟ الجواب كما يُظهر التحليل تلو التحليل بشكل أوضح هو بالنفي. لقد كان خالد الإسلامبولي ورفاقه يركّزون أبصارهم على صورة السادات وليس على السادات الرجل. وقد ألقوا باللوم على السادات لجميع مساوئ مصر الراهنة، ولأنّه رفض تطبيق الشريعة بمصر. فبدلاً من الدولة الإسلامية حاول السادات إعطاء دفعة أولية للاقتصاد المصري الراكد عبر الانفتاح على الغرب. وبدلاً من إعادة إحياء التحالف العربي ضد إسرائيل عقد سلاماً معها في كامب ديفيد. ولذا فإن الإسلامبولي وأقرانه هاجموا السادات كطاغية علماني يتجاهل المثاليات الإسلامية والوحدة العربية في آن واحد. كانوا يريدون قتل الفرعون. كان السادات في عيونهم رمزاً للطاغية الفرعوني الذي كان يكرهه الأصوليون وسواهم، فقتلوا الرمز إلاّ أنّهم لم يؤثّروا على النّظام قيد أنملة.

ولكن قلاقل السياسة المصرية يجب ألاّ تحجب القضية الأهم حول الأصولية والأصوليين: كسب المعركة للشرعية الإسلامية. ومع هذا فليس للأصوليين احتكار في مجال الشعارات الدّينية أو التطبيق الدّيني. فعبر عهد «ما بعد الاستعمار في التاريخ المصري» بقي الإسلام القاعدة الأوسع والأكثر فعالية للإجماع بالرغم من جميع الجهود للترويج للقومية والوطنية والعلمانية والاشتراكية[16]. ولكن الإجماع لمن؟ فقد أخذ الإسلام يعني قِيَماً مختلفة وقواعد سلوك متغايرة لمختلف المصريين. ولقد عكست جميع محاولات الشرعنة الدستورية الولاء المُنتشِر للإسلام. وفي سنة

(16) انظر: Morroe Berger, Islam in Egypt: Social and Political Aspects of Popular Religion (New York: Cambridge University Press, 1970), 47 نقلاً عن: Daniel Crecelius في: D. E. Smith, ed., Religion and Political Modernization (New Haven: Yale University Press, 1974), 90.

1964 تحت حكم ناصر، ومرة أُخرى في سنة 1971 تحت حكم السادات تمّت تسمية الإِسلام ديناً للدولة في مصر. واستمر مجلس الشعب المُعَيَّن من الحكومة في استلام اقتراحات لتسليط الأضواء على الالتزام العام للدولة بقواعد السلوك الإِسلامي. وتنافست الأحزاب السياسية المعارضة ضد بعضها، وضد الحكومة أيضاً في الادعاء بأنّها حاملة لواء الشرعية الإِسلامية.

وفي مثل هذا المناخ المشبع بالرموز والقداسة الإِسلامية يكون من الضروري تحديد هوية الأصوليين. وليس كافياً تحليل دعواهم الإِيديولوجية أَو رسم هجماتهم العامة. على المرء أن ينظر أيضاً في نوعية الطبقات التي يمثّلونها في المجتمع المصري. ولا شك بأَن أولئك الذين تم تعريفهم باعتبارهم أصوليين يتحدَّرون من طبقة وسطى متحركة إِلى الأعلى: أي أنّهم ليسوا الفقراء، والبؤساء والمشردين، وإنما أولئك الذين لديهم ما يكفي من التعليم للتفكير بواقع آخر يختلف عن ذلك الذي يواجهونه يومياً. إنّهم الأطباء الذين لا يجدون أعمالاً تناسبهم أَو المهندسون أَو التقنيّون بدون مستقبل وظيفي واضح. وربما يكونون تجاراً مهمشين أَو عسكريين ناقمين، ولديهم ما يكفي من التعليم لتأطير احتجاجهم في تصنيفات إيديولوجية تسمح بالأسود والأبيض ولكن ليس الرمادي. كان المودودي رائداً لجميع الأصوليين الإِسلاميين: كان يرى كل ما هو غير إِسلامي ضلالاً أَو عدم إيمان. وكان باستطاعته مهاجمة العدو الضال حتى بدون التفكير بتحويل ذلك العدو إِلى شريكٍ مؤمن.

تعطي تجارب مصر والباكستان في عهد ما بعد الاستعمار علامة فارقة لبعض الحجج الباقية باستمرار حول الإِسلام السياسي. لقد أصبح

فصل الدين عن السياسة حجة [ذريعة] مميزة لكل ما هو خطأ في الاستعمار وميراثه، وكل ما هو صحيح حول قواعد السلوك الإسلامي. رفض الأصوليون الإقرار بفصل الدِّين عن الدولة، وشنّوا جهاداً داخلياً ضد جميع الذين يتظاهرون بالميل لفرض مثل هذا الفصل. ومن وجهة نظرهم فإنّ الإسلام دين ودولة في وقت واحد.

وتُمزج الكلمة العربية الدِّين بالسلطة في معنى الإسلام. وحسبما يقول أحد الأعضاء الأوائل في جماعة الإخوان المسلمين فإن «السياسة جزء من الدِّين». فقيصر وما لقيصر هو لله العظيم وحده... لقد أمر الإسلام بوحدانية الحياة. إن فرض فصل الولاءات [للمؤسَّسة الدِّينية والدولة] على الإسلام يعني إنكار معانيه الأساسية وحقيقة وجوده»[17].

إذن أصبح الإسلام خاصيةً كبرى. فمن جهة، هو أكثر من ديانة يشمل الروحي والسياسي والميادين الشخصية والعامة. فالاهتمام بدائرة واحدة يعني ضمناً التعامل مع الأُخرى، وعمل أقل من ذلك يعني جعل الإسلام مرتبكاً وهامشياً. والحديث عن تقسيم الدولة ـ المسجد يعني الحديث عن تقسيم الإسلام.

لكن وفي الوقت ذاته فإن علماء الدِّين ليسوا مسؤولين وحدهم عن جعل الإسلام حقيقة واقعة في المجال الاجتماعي ـ الاقتصادي، والسياسي ـ الدِّيني. بالنسبة للإخوان المسلمين والجماعات المتفرعة عنهم في مصر وكذلك الأمر للجماعة الإسلامية في الباكستان فإن التركيز على

---

(17) نقلاً عن:

Richard P. Mitchell, The Society of Muslim Brothers (New York: Oxford University Press, 1968), 244.

وحدة الإِسلام لا يعني ضمناً إقامة ثيوقراطية. فالمسلمون السُّنَّة لا يعطون أهمية تُذكر لطبقة علماء الدِّين؛ فالعلماء هم مسلمون عاديّون، حدث أنّهم يؤدّون مهام دينية. ولا تسبغ عليهم المقامات العليا أو المكانة المرموقة في المجتمع مثل رجال الدِّين الشيعة. ويمثّل الأصوليّون الإِسلاميون مزجاً راديكالياً من المسلمين العاديين، وليس من رجال الدِّين.

في مرحلة ما بعد الاستعمار فإن الدولة ـ الأمّة هي السياق الذي لا مفر منه لجميع أوجه الحياة العامة، أما الأصوليّون المصريّون الذين تحدّوا الزعامة السياسية في القاهرة، فقد فعلوا ذلك بالادعاء أنّهم هم ـ وليس ضباط الجيش الذين تحوّلوا إلى سياسيين ـ الورثة الحقيقيون لدولة المدينة التي أسَّسها النبي محمَّد في القرن السابع. ومن وجهة نظرهم فإن الوطنيَّة أعادت إحياء نوع من العصبية القبليّة أو الجاهلية التي عارضها النبي محمَّد، والتي تغلّب عليها المسلمون الأوائل لفترة مؤقتة. ويجب أن يكون في مكانها نظرة شاملة للأمة تسعى لمصلحة جميع المسلمين في كل مكان. لقد استخدم سيّد قطب ـ الإخواني الذي عارض ناصر وأُعدم في سنة 1966 بتهمة التحريض على التمرد، وإقامة تنظيم سري لهذا الغرض ـ سلسلةً من المناظرات عن تحديد الإِسلام بشكل صحيح وهو ما يعطي وطنية جديرة بالمسلمين. وكتب قطب يقول إنّ الإِسلام الحقيقيّ يبدو في الوطنيَّة «التي هي إيمان، والوطن هو دار السلام، والحاكم هو الله، والدستور هو القرآن»[18].

وفي الوقت الذي تتهاوى فيه القومية في العالم الإِسلامي يتوقع

(18) انظر سيّد قطب «معالم في الطريق»، (ص26).

المرء من الأصولية الدِّينية المعروفة ـ أيضاً ـ بالإسلامية أن تتقدّم إلى الأمام. ولكن هذا التوقع ربما يكون غير دقيق وسطحي. فبالرغم من أن الإغراء المؤثِّر للقومية هو للنُخبة المدنية المحدودة فإن نفوذ الدولة العصرية يسمح لهذه النُّخب بعينها ممارسة السلطة القمعية على قطاع أوسع من السكّان. وفي الوقت ذاته فإنّه بالرغم من الخطاب الدِّيني للأصوليين فإنّهم مقيّدون بالإغراء المضاد للسلطات الدِّينية الأُخرى، وبنقصٍ في الأهداف الصلبة في برامجهم المُعلَنة. أما إغراؤهم الأكبر فهو في النقمة السائدة في المدن وبتحديد أدق بين أولئك الذين أنهوا دراساتهم الثانوية فنادراً ما ينجذب نحوهم العدد الأكبر من أنصاف المتعلمين، أَو الأميّين من أبناء وطنهم. وكما في الباكستان فإن نفوذ شعاراتهم يتجاوز إنجازاتهم البراغماتية حتى عندما يقدمون، مثلما فعل البعض، الخدمات الاجتماعية والطبية والتعليميّة على نحو يمتاز عن بيروقراطية الدولة، التي غالباً ما تكون فاسدة ولا تتّسم بالكفاية.

إذا كان نمط الاحتجاج الذي يميّز الأصولية في الباكستان ومصر جزء من ميراث الاستعمار البريطاني ورد فعل في جزء منه للتوترات الإقليمية والمعضلات الوطنيَّة الناجمة عن عهد ما بعد الحرب العالمية الثانية، فهل بالإمكان قول الشيء ذاته عن الدول ذات الأغلبية المسلمة التي كانت تحت الحكم الاستعماري الفرنسي؟. لاستكشاف هذا السؤال سوف أركّز على دولتين عربيتين مسلمتين عاشتا تحت الحكم الاستعماري الفرنسي: سورية وتونس.

سورية

تواريخ رئيسية وحكّام:

1914 ـ 1917	التجنيد الإجباري العثماني للسوريين خلال الحرب العالمية الأولى أدّى إلى مجاعة واسعة؛ المذابح الأرمنية
1920 ـ 1946	الانتداب الفرنسي
1946	الاستقلال
1958 ـ 1963	الوحدة المصرية ـ السورية (الجمهورية العربية المتحدة)
1963	حزب البعث يأتي إلى السلطة
1967	حرب حزيران مع إسرائيل
1967 ـ 1970	حافظ الأسد يعزّز من سلطته في الحركة التصحيحية ويصبح رئيساً
1973	دستور «علماني» جديد؛ حرب تشرين مع إسرائيل
1976	إرسال قوات إلى لبنان
1982	الغزو الإسرائيلي للبنان وما تلاه من تقسيم غير رسمي كدائرتي نفوذ سورية وإسرائيلية
1994	وفاة باسل الأسد النجل البكر والخليفة المحتمل لحافظ الأسد.

بقيت سورية مثل مصر تحت دائرة النفوذ العثماني لنحو 4 قرون، منذ مطلع القرن السادس عشر إلى مطلع القرن العشرين. ولم يؤسّس الفرنسيون انتدابهم فوق المنطقة إلاً عندما هُزم الأتراك في الحرب العالمية الأولى. وقد أدَّى الاستياء الشعبي من الانتداب الفرنسي إلى ثورة مبكرة (1925 ـ 1927) واتفاقية مع فرنسا قبل الحرب العالمية الثانية، وأخيراً إلى الاستقلال الكامل في سنة 1946.

لم يجلب الاستقلال الاستقرار، على أية حال: فقد تُرك السوريون

مع مجرد كيان جغرافي، أي تلك الأراضي من البحر الأبيض المتوسط إلى الفرات، التي حكمتها فرنسا بالإضافة إلى لبنان منذ سنة 1920. ولقد تم شنّ النضال للسيطرة على سورية في عهد ما بعد الاستعمار على خطوط إقليمية وطائفية وطبقية وإيديولوجية عدة. ومع مرور الزمن أصبحت المعركة بين النخبة التجارية والمدنية، وصاحبة الأراضي، ومجموعة ثائرة من ضباط الجيش الريفيين، الذين كانوا يدعمون التحديث داخل دولة بريتورية.

وقد ربحت هذا النضال المجموعة الثانية تحت لواء حزب البعث الذي يحكم سورية منذ سنة 1963. كان الرئيس الحالي [عند كتابة هذا الكتاب] حافظ الأسد ضابطاً عسكرياً ريفياً تحوّل إلى بعثي، وقد أصبح الزعيم الذي لا منافس له لسورية، بعد أن أطاح بمنافس حزبي له سنة 1970. ولكي يحافظ على قاعدة نفوذه في دمشق كان عليه أن يكون أكثر دهاء حتى من شقيقه الطموح رفعت الأسد، الذي بعث به إلى المنفى سنة 1984[19].

وفي سياق السياسة الإقليمية انتقد كثير من المراقبين القساوة التي عاقب من خلالها الأسد المعارضين لحكمه الأوتوقراطي.

لقد كان هناك الإخوان المسلمون في سورية منذ أن بدأ ظهورهم في مصر. فقد ظهروا في أواسط الثلاثينات فعارضوا الانتداب الفرنسي ونقموا على المنافع التي وهبها الانتداب للقطاع التحديثي في الاقتصاد

(19) هذه التفاصيل يوفّرها عن حياة الأسد باتريك سيل (انظر صفحة 437) تحت عنوان:
The Struggle for the Middle East (Berkeley: University of California Press, 1988).

السوري. ولقد تجمّع أولئك الذين دعموا الإخوان في منطقة حماة التي هي مركز تجاري، قديم تبعد 150 ميلاً إلى الشمال عن دمشق. وكان الإخوان من التجّار وأصحاب الأراضي وبلغ تعدادهم نحو سُدس مجموع التعداد السكاني لسوريا. وفي الستينيات أشعل الإخوان احتجاجين منظّمين ضد النّظام البعثي. فالأول اتخذ شكل سلسلة من الإضرابات التجارية التي تحدت علانية السياسات البعثية بوصفها غير إسلامية وعلمانية، وبالتالي غير مقبولة. وأدّت الاضطرابات الأولى في حماة بالحكومة الجديدة إلى التدخّل وحتى قصف أحد المساجد. وتلاها إضراب تجاري آخر في العام الذي جاء بعده. ومرة أخرى تدخّلت الحكومة وكسرت الإضراب بالقوة.

من دمشق قام الأَسد بزيادة معاشات رجال الدِّين في سائر أنحاء سورية. ولم يتوقف اعتزازه فقط عند بناء المواقع الدِّينية، أَو تشييد النصب الجديدة، أَو إعادة ترميم المواقع التاريخية، بل أيضاً في قيامه بالتوقيع على تزيين منبر جديد بُنيَ حديثاً في الجامع الأموي في دمشق لتخليد ذكراه.

وعبر السبعينيات تم تغيير وجه سورية على الصعيدين السياسي والاقتصادي. وفي سنة 1973 شاركت سورية ومصر في حرب أُخرى ضد إسرائيل. وبالرغم من الانتصارات الأولى التي شملت استعادة السوريين للقنيطرة فإن كلاً من مصر وسورية خسرتا الحرب في النهاية. ومع ذلك فإنه بعد 20 عاماً على انتهاء الحرب يواصل النّظام الاحتفال في شهر تشرين الأول/ أكتوبر من كل عام بِـ«انتصار القنيطرة» كما تسميه شبكة

التلفزيون الرسمية. ولقد كان باستطاعة التعتيم السياسي النجاح فقط لأن التقدم الاقتصادي في تلك المرحلة كان حقيقياً لبعض السوريين على الأقل. وفي حين أن المستويات العليا من الزعامة البعثية بقيت حكراً على الرجال فقد ظهرت بعض النساء ممن تقلّدن مناصب عامة: فقد كانت هناك وزيرة للتعليم، بينما تولّت وزيرة الثقافة حقيبتها الوزارية لنحو 20 عاماً. وقد تم أيضاً تشجيع النِّساء على العمل، في وظائف تعود عليهن بمعاشات أعلى، حيث تم غالباً تدريبهنَّ في مهارات كنّ قد حُرمنَ منها في الأجيال السابقة. ويدافع الاتحاد النسائي المدعوم من الدولة عن قضايا مثل فرص توظيفيَّة أكبر للنساء، وزيادة التعليم ومحو الأمية للنساء من جميع الطبقات. وقد أصبح التنامي في معدل المتعلّمات السوريات وتألّقهن في المجال التعليمي من الإنجازات التي يفتخر بها الحكم على مرّ العقود الثلاثة الماضية.

وقد استفاد الرجال والنِّساء ـ على حد سواء ـ من أرباح دولارات النفط في الخليج بعد حرب 1973 إذ إن بعض هذه الأرباح دخلت إلى سورية عبر العمّال والخدمات. وهذا أدّى إلى تحسّنٍ في البضائع والخدمات، إلاّ أن الأسعار ارتفعت بشكل حاد أيضاً. استفاد الأثرياء الجدد والمتمكّنونَ الجدد في ذات الوقت الذي شعرت فيه طبقات التجّار أنّها قد أُهمِلَتْ أَو حتى غُدر بها. وقد اتخذ استياء هذه الطبقات بُعداً دينياً إضافياً عندما تدخّلت سورية لمصلحة المسيحيين الموارنة ضد الفلسطينيين المسلمين، والمسيحيين في المراحل الأولى من الحرب الأهلية اللبنانية (1976).

وخلال هذه الفترة قام الإخوان بتوسيع نفوذهم وتدريب كوادرهم على حرب المدن. وأصبحت الحلقات الدراسية في المسجد في عطلة الأسبوع محطّات تجنيد لخلاياهم. وعندما سُجن رجل دين بارز من حماة ثم توفي، استخدموا جنازته أيضاً لاستقطاب المجنّدين الجدد. ومع حلول سنة 1976 بدأوا حملة اغتيالات ضد مسؤولين بارزين في الدولة.

وقد استفحل الصراع في حزيران 1979: هاجمت وحدة إرهابية من الإخوان مدرسة المدفعية فقتلت 60 كادراً وجرحت كثيرين آخرين. كان ردّ الأَسد العصا والجزرة. لقد هَوَتْ العصا على الإخوان: تم سجن 300 منهم. أما الجزرة فتمثّلت في إعطاء السُنَّة المزيد من الوظائف الحكومية[20].

إذا رسم المرء الصراع السياسي على خطوط اجتماعية ـ اقتصادية فمن الممكن القول عن سورية الراهنة أن حزب البعث يمثّل دولة علمانية ذات قاعدة ريفية تناهض طبقة التجّار المدنية الحاملة للواء السنّيّة الأصيلة. وفي داخل هذا الإطار النظري فإن الأصولية الإسلامية في سورية ترفع لواء القضايا ذاتها التي يرفعها الأصوليون في كل مكان: إيديولوجية احتجاج تمثّل مصالح جماعات اجتماعية ـ اقتصادية معينة تدعي أنّها تعبّر عن كل

---

(20) أفضل عرض حول القضايا الاجتماعية ـ الاقتصادية وصراع الطبقات الظاهرة في حماة نجدها في:

Fred Lawson, «Social Bases for the Hama Revolt,» Middle East Reports in Progress (Merip) 12-9 (Nov-Dec. 1982): 24-28.

انظر أيضاً:

Umar F. Abd-Allah, The Islamic Struggle in Syna (Berkeley: Mizan Press, 1983).

الإسلام تحت علم تلك المصالح[21]. ولا يحدث غالباً أن يصل الصراع إلى المدى التصادمي الذي وصل إليه في حماة سنة 1982، ولكن عندما يصل إلى ذلك الحد فإن النتيجة واضحة[22].

تونس

تواريخ رئيسيّة وحكّام:

1881	الحماية الفرنسية
1956	الاستقلال
1956 ـ 1987	الحبيب بورقيبة
1987	زين العابدين بن علي
1990	حظر حزب النهضة الإسلامي ونفي زعيمه رشيد الغنوشي

تبدو تونس للوهلة الأولى كمرشح غير مُحتَمل للاستطلاع حول حركة الاحتجاج الإسلامية المعروفة بالأصولية الإسلامية. فهي دولةٌ صغيرةٌ في شمالي إفريقية محشورة بين عملاقين من عمالقة الحماسة الثورية، أي الجزائر وليبيا. وإذا كان للمرء أن يرسم خريطة أحداث ما بعد الاستعمار الفرنسي، أو تاريخ أعمال الناشطين المسلمين المحليين فإن المرء يتوقع أن يستفيد أكثر من دراسة الأصولية الإسلامية في الجزائر أو حتى في المغرب البعيدة، لكنْ ليس في تونس.

(21) انظر:

Fouad Ajami, «In the Pharaoh's Shadow,» in J. Piscatori, ed., Islam in the Political Process, 34.

(22) انظر: Thomas L. Friedman, From Beirut to Jerusalem (New York: Farrar Straus Giroux, 1989), 101.

في حين أن هذا الاقتباس من فريدمان ثمين فإن تحليله عن حماة يشتمل على عيوب كثيرة.

لكننا على الرغم من ذلك نرى أنّ لتونس مميزات فريدة تسلّط الأضواء على طبيعة الأصولية الإسلامية بوجه عام. وكما هو الحال بالنسبة لسورية فقد أخذت تونس شكلها من سياسة الاستعمار الفرنسي المتعلقة فوق كل شيء بالمجال التعليمي وتطوير الجيش. ومِثل سورية أيضاً فإن ازدهارها لم ينبع كثيراً من مواردها الطبيعية القليلة، وإنما عبر قدرتها على الاندماج الأكبر في الأنماط التجارية لعالم البحر الأبيض المتوسط. كانت تونس الأولى بين المستعمرات الفرنسية في شمال إفريقيا التي تنال الاستقلال (في سنة 1956). ويهيمن عليها منذ أكثر من أربعة عقود حزبٌ واحدٌ هو الحزب الاشتراكي الدستوري. وقد أعطاها طابعها رجل واحد شغل منصب الرئيس لمدةٍ طويلةٍ جداً هو الحبيب بورقيبة، الذي قاد حركة الاستقلال.

كان من المقرّر أن يكون بورقيبة رئيساً لمدى الحياة إلاً أنّه في سنة 1987 تم الإعلان عن عدم صلاحيته للاستمرار في الحكم بينما كان ما يزال على قيد الحياة. وهكذا أُطيح به بانقلاب أبيض، وحل مكانه الرئيس الحالي زين العابدين بن علي، وهو القائد السابق لقوات الأمن.

أما السبب الرئيسي لدراسة تونس فيذهب إلى أبعد من العلاقة الفرنسية والسياسة الاستبدادية. إذ إنّه يتعلّق بوضوح إيديولوجيتها: إلى جانب الحركات الأصولية في الباكستان ومصر. إذ إنّ المعارضة الإسلامية التونسية تُعتبر الأفضل من حيث الوضوح في التعبير في العالم الإسلامي كافة[23]. وبالرغم من أنّها لعبت دوراً هامشياً فقط في تاريخ تونس

(23) انظر: Norma Salem, «Tunisia,» in Hunter, ed., The Politics of Islamic Revivalism, 158.

المعاصر فإنّها مع ذلك عبّرت بوضوح عن آلامها وآمالها. وفي مواجهة معارضة عنيدة وأمام احتمالات مستحيلة. إذ إن الأصوليين التونسيين أزاحوا عن كاهلهم معضلة المجتمعات المسلمة الأُخرى، التي واجهتها في مرحلة ما بعد الاستعمار، كالنضال من أجل تكوين هوية جديدة ضد قوى مرتبطة بالمرحلة الاستعمارية، لكن وفي الوقت ذاته بدافع الرغبة الإيجابية في المشاركة السياسية باعتبارهم مسلمين متحالفين مع التقدم الاقتصادي والسياسي على حد سواء.

وهناك بين تونس وسورية أكثر من وجه للشبه المتعلق بالميراث الفرانكوفوني. فمن الناحية السياسية: لدى تونس أيضاً نفوذ الحكومة المركزية الموجود في مدينة واحدة هي العاصمة. فمن وعبر مدينة تونس يجري تمرير جميع آليات الدولة ـ الأمة المعاصرة. وقد فعل بورقيبة مثلما فعل الأَسد عندما شكَّلَ الدولة على صورته، بالرغم من أنّه يمكننا القول أن بورقيبة كان يبدو علمانياً ربما أكثر من الأَسد. كان بورقيبة حصيلة النّظام التعليمي الثنائي ـ اللغة ـ الذي أدخله الفرنسيون من أجل فتح جسر بين الثقافات العصرية والتقليديَّة في تونس. وبعد إتمامه تعليمه في فرنسا أصبح محامياً ناشطاً في الحركة الوطنيَّة. وبعد الحرب العالمية الثانية مباشرةً تحدّاه المنافس الإسلامي صالح بن يوسف. جعل بن يوسف قاعدته في أشهرَ مسجد في تونس هو مسجد الزيتونة، وحظي بدعمٍ لقضيته من دول مسلمة أُخرى. وفي حين كان بورقيبة يُركّز على شعاراتِ التقدّم والتطوير، وبناء النفوذ المحلي عبر النقابات العمالية، والمحافظة على القوة الخارجية عبر روابط مع الفرنسيين فإن مصالح التجار التقليديين، وأصحاب الأراضي وجدت قبولاً في ما كان يدعو إليه بن

يوسف من تضامن عربي ـ إسلامي بدلاً من الهوية الوطنيَّة التونسية.

لكنّ التحدي الذي شكّله بن يوسف سرعان ما تلاشى، لأن الوطنيّة وليست الإسلامية هي التي كانت تتصاعد في أواخر الخمسينيات والستينيات. أصبح بورقيبة رئيساً ودعم فوراً صياغة قانون مدني جديد. وفي سنة 1956 صار المشروع قانوناً، وسُحبت الشرعية من المحاكم الدِّينية الإسلامية. والأهم من كل ذلك النصوص المتعلقة بقانون العائلة والذي شمله ذلك القانون [قانون الأحوال الشخصية]. فقد تم إلغاء تعدّد الزوجات وأُعطي للنساء حق الطلاق القضائي وتم تحديد سنّ معينة للزواج وضرورة وجود قبول مشترك من الزوجة والزوج على حد سواء. وكذلك أُعطي للنساء حق التصويت الانتخابي، وتولي المناصب السياسية. وتم جعل التعليم مجانياً للرجال والنِّساء، بينما تم منح النِّساء أجوراً متساوية للأعمال المتعادلة بالإضافة إلى فرص متماثلة للتوظيف[24].

وتبع هذا التحدي المتمثِّل بأحكام الأحوال الشخصية إلغاء المحاكم الشرعية. وفي الوقت ذاته تم دمج الأوقاف الخيرية (الحبوس) ببيروقراطية الدولة. كما تم إعادة رسم النّظام التعليمي الإسلامي ليكون امتداداً للسلطة التونسية. ثم جاء دور الدِّين فقامت الدولة بإعطاء مسجد الزيتونة في العاصمة تونس وسائر المساجد الأُخرى علاوات الصيانة وقامت في الوقت ذاته بالدعم المباشر لمعاشات الخطباء والأئمّة.

(24) انظر: Norma Salem, Habib Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia (London: Croom Helm, 1984), 38.

وإذا كان هناك أي أمل لدى الزعماء الدِّينيين من أجل الاستقلال الثقافي أو المؤسَّساتي عن نظام بورقيبة فقد جرى إزالته بنص آخر في القانون: يتوجب على جميع الذين يسعون للوظائف الحكومية أن يكونوا ثنائيي اللغة [أي يتحدّثون ويكتبون بلغتين]. وكنتيجة لهذه الإصلاحات فإن ذلك الجزء من النخبة السياسية التي بُنيَ رأسمالها الرمزي على أساس معرفة العربية والإسلام، وعلى السيطرة على المؤسَّسات الإسلامية وجدت نفسها مجرّدة من النفوذ السياسي والتحرك الاجتماعي[25].

ولإتمام مصداقيته كعلماني شامل اقترح بورقيبة تغييراً غير مسبوق في شباط 1960: حاول إلغاء واحد من الأركان الأساسية في الإسلام، وهو صَوْمُ رمضان. ولا شك في أن أي شخص زار العالم الإسلامي أو عاش في دولة مسلمة يدرك سريعاً أهمية صَوم رمضان. فهذا الصوم يستدعي من جميع المسلمين الذين وصلوا إلى سن البلوغ للامتناع عن الطعام والشراب والاتصال الجنسي خلال الفترة الواقعة بين الفجر والغروب لتسعةٍ وعشرين يوماً. كيف إذن يتوقع بورقيبة من مواطنيه التونسيين أن يرحّبوا باقتراحه لإنهاء صوم رمضان؟. لأنه، حسب قناعته فإن مثل هذا الصوم يعرقل التطور الوطني، وأن تونس بحاجة إلى كسر ظهر التأخّر في النمو. وليس هناك أقل من حرب مقدّسة أو جهاد ضد العجز في التطور إذا أُريد لتونس أن تدخل الصفوف المنافسة لجاراتها الصناعيّات في حوض البحر الأبيض المتوسط. ولم يكن الأمر طموحاً للتقدم على الآخرين وإنما كان المطلوب أن يرفع من إنتاجهم من أجل

(25) انظر: Salem, «Tunisia,» 154.

الاستمرارية. ولذا، فباسم مبدأ أعلى يدعو لاستمرارية المجتمع الإسلامي دعا بورقيبة إلى إلغاء مبدأ أدنى متمثّل بالصوم الطويل لرمضان[26].

وبغضّ النظر عن حجم التصدع في دعوته فإن الإعلان المذكور لبورقيبة كان متماشياً مع نمط الغموض الذي خدع أعداءه، في وقت عزّز فيه من الدعم لنفسه. لم يُنكر بورقيبة الإسلام أبداً، فقد ادّعى فقط أن ترجمته لعقائد الإسلام تتفوق على تلك التي للطبقات التقليدية. حتى إنه طلب وحصل على موافقة رجال الدِّين على قانون العائلة الذي أدخله سنة 1956. ولم يؤدِ إدخال وتنفيذ هذه القواعد إلى أية ثورة مدنية أو محاولات اغتيال. وفي دستور سنة 1959 فعل بورقيبة ما فعله الأسد لاحقاً: أعلن أن الإسلام دين الدولة واشترط أن يكون رئيس الجمهورية مسلماً. ولم يحدث في أي وقت خلال حكمه الذي دام لأكثر من 30 عاماً أن رفض بورقيبة أو وزراؤه أو حزبه التوجه الإسلامي للهوية التونسية. والواقع أنّهم لم يتحوّلوا إلى علمانيين على الطريقة الواضحة لمصطفى كمال أتاتورك مؤسِّس ورمز تركيا المعاصرة.

وحتى عندما اصطدم بحجر عثرة فقد كان بورقيبة يعرف كيف يحافظ على توازنه. وخلافاً لقانون الأحوال الشخصية؛ فإنّ حظر صيام رمضان لم يحظ بموافقة معظم العلماء. ولقد دعم بعض الشيوخ بورقيبة بتحفّظ عندما قالوا إنّه «ما دام المرء محافظاً على دينه فإن بإمكان الديانة التأقلم»[27]. ومع ذلك فإن معظم القادة الدِّينيين ثاروا. تحدّوا بورقيبة

---

(26) المرجع السابق.

(27) انظر: Clement H. Moore, Tunisia since Independence: The Dynamics of A One-Party System (Berkeley: University of California Press, 1965), 52n.

وواصلوا الحثّ على صيام رمضان. وفي إحدى المرّات قامت مجموعة من الطلبة في مدينة القيروان بمهاجمة مبنى الحكومة مما أدّى إلى مصرع ثمانية أشخاص. وكانت هناك ردود فعل شعبية أُخرى متفرقة وأقل عنفاً. وحتى عندما كان بعض الطلبة الجامعيين والمدنيّين يأكلون في العلن لإظهار دعمهم لبورقيبة فقد جرى تجاهلهم بدلاً من مهاجمتهم. وواظب معظم التونسيين على الالتزام بصيام رمضان بهدوء، وقام بورقيبة بتحويل اهتمامه إلى إصلاحات أُخرى: قام بتحديد التعليم الدِّيني لساعة واحدة في الأسبوع في المدارس الابتدائية، وحظرَ ارتداء الحجاب في أي نظام مدرسي حكومي. وحتى بدون الحظر الفعّال لصيام رمضان فقد كان يأمل في أن ينتج عن التعليم العلماني طريقة حياة علمانية واقتصاد وطني مُنافِس، وهما الأمران اللذان سعى من أجل تحقيقهما لتونس في أواخر القرن العشرين.

فكيف للأصوليين الأمل في إحداث أي تغيير أمام مثل هذا الأوتوقراطي صاحب الأفكار الشعبية البسيطة [Populist] والمصمِّم على التحديث، والمدعوم من قطاعات واسعة؟ لم يلجأوا لخيار الثورة المسلمة كما حدث في سورية، أَو اغتيال الشخصيات الرسمية كما في مصر وسورية. كما لم يحاولوا إثارة اضطرابات مدنية على نطاق واسع كما حدث في إيران. ولكن النمط الدوراني الاقتصادي للحياة في تونس أدَّى إلى تفجّر حوادث كثيرة في أَواخر السبعينات ومطلع الثمانينات ـ اضطرابات الخميس الأسود في مدينة تونس في كانون الثاني 1978، وثورة قفصة في كانون الثاني 1980، واضطرابات الخبز في كانون الثاني 1984 ـ إلاَّ أن الجماعات الأصولية لم تحرِّك أَو تدعم أيّاً من هذه الاضطرابات.

وخلافاً للحالة السورية حيث كانت القاعدة الاجتماعية ـ الاقتصادية للغضب وللمعارضة وللثورة الأصولية المفتوحة ظاهرة؛ فإن الناشطين في تونس حاولوا التأثير على الشعب عموماً عبر تعليم القراءة والكتابة ووسائل الإعلام الثقافية. وقد خدمت عدة مجلات وصحف في عرض آراء المعارضة الإسلامية على بورقيبة وحزبه. إلاَّ أن الحكومة نادراً ما أغلقت تلك المطبوعات أو اعتقلت رؤساء تحريرها. وبدلاً من ذلك قام البيروقراطيون في تونس بإزالة أكثر المساوئ إثماً بشكل انتقائي، وهي المساوئ التي لفت الأصوليون انتباه البيروقراطيين إليها. لكن البيروقراطيين استمروا في الوقت ذاته بالتشديد على القناعات الإسلامية الخاصة بهم وعلى نهج سلوكهم. وحدث أنّه في كانون الأول من سنة 1979 أن جرى فقط حظر مجلة «المعرفة» الأصولية وهي المطبوعة الرسمية لحركة الاتجاه الإسلامية [Mouvement de tendace islamique] على خلفية ذريعة واهية جداً: لأنها تجرأت على انتقاد النظام السعودي لطريقة معالجته لهجومٍ على المسجد الكبير في مكّة المكرّمة (سنناقشه لاحقاً).

على أية حال ففي أواخر الثمانينات وبعد الإطاحة ببورقيبة من الحكم أصبحت السلطات التونسية أقل تسامحاً مع الاحتجاج الثقافي. فقد دعم بن علي الذي جاء بعد بورقيبة إلى الحكم قانوناً يحظر قيام أي مجموعة سياسية على أساس العرق أو العقيدة أو الدّين (مثلما فعلت كل من سورية ومصر). ولأن الجماعة الأصولية الرئيسية التي يتزعمها راشد الغنّوشي تدعى حركة الاتجاه الإسلامي، أصبحت الآن محظورة في النّظام التعددي المُعلن في تونس وجرى نفي الغنّوشي.

لقد أغضب النفي، والحظر بعض الجماعات المثقفة والاجتماعية المهمّشة في تونس. وربما قد يؤدي ذلك إلى زعزعة النّظام الراهن ـ خاصة ـ إذا أصبحت الظروف الاقتصادية أكثر يأساً في اللحظة التي يجري فيها فتح الأسواق الزراعية، والنسيجية التي دعمتها الحكومة منذ وقت طويل، مع العلم أنّه وفقاً لاتفاقية التجارة الحرة التي تم توقيعها مع الاتحاد الأوروبي في سنة 1995 فإنه يتوجب فتح هذه الأسواق في عام 2007.

ومع ذلك فإن مصادر الجذب الاجتماعي للإغراء الأصولي في تونس محدودة كما كان الحال في سورية. فالجامعات هي القواعد الرئيسيّة للتجنيد. يتواصل نمو التعداد السكاني لتونس بمعدل سريع (2,1 في المئة سنوياً) مع أكثر من ثلثي سكانها البالغ عددهم تسعة ملايين نسمة تحت سن الخامسة والعشرين. وينحدر معظم أولئك الذين يتابعون تعليمهم في الجامعات من طبقات وسطى تعيش على المعاشات. ويلاحظ أحد المراقبين أَن الآباء والأبناء ـ على حد سواء ـ أخذوا يقتربون سريعاً من مواجهة ما وصفه المراقب بِـ«المستقبل المسدود والتحرك نحو الأسفل»[28] هذا على الرغم من أن التعليم بين الإناث ومعدل عمر الإِنسان في تونس يتواصلان في الارتفاع الحاد[29]. وعندما يرتفع اليأس حول مستقبل علماني بشكل كبير في أوساط الموظفين المحترفين في المدن فإن الأصوليين هم الذين يستفيدون. وليس غريباً أن نعلم أَن أكثر

(28) انظر: Salem, «Tunisia,» 155.

(29) جريدة «The Economist» (عدد 13 كانون الثاني، 1996) توفر التفاصيل حول ارتفاع الآمال للنساء التونسيات «الطفلة المولودة اليوم لديها فرصة 95٪ لتعلم القراءة، وقد تعيش بمعدل 71 عاماً أي 13 عاماً أكثر من طفلة وُلدت قبل 10 أعوام» (41).

من 80 في المئة من أعضاء حركة الاتجاه الإسلامي يأتون من هذه المجوعة بالإضافة إلى 75 في المئة من زعماء الحركة من قادتهم.

أما أوجه الشبه مع الإسلاميين التي درسناها في مصر فهي مدهشة. ففي كلتا الحالتين فإن أغلبية الأعضاء هم دون الثلاثين عاماً من أعمارهم. ومن ناحية الأصول الجغرافية فإن الأصوليين في مصر وتونس يتحدّرون من المدن أو من وافدين جدد من الأرياف. وهناك فرق صغير يتعلّق بأولياء الأمور: ففي حين أن ثلثي الآباء في مصر كانوا من موظفي الدولة ذوي المستوى المتوسط فإن نصف الآباء في تونس كانوا من أبناء المدن أو من العمّال الريفيين. وبالنسبة للفرق الرئيسي، فيبدو أنّه يعكس النزاع الاجتماعي الناجم عن قانون الأحوال الشخصية الصادر سنة 1956: ففي حين أن لا أحد من كبار الأصوليين في مصر جاء من عائلات عانت من الطلاق أو الانفصال فإن ثلث الأصوليين ـ تقريباً ـ في تونس جاءوا من عائلات عانت جداً من هذه الأمور العائلية.

بالرغم من الظروف الاقتصادية السيئة التي واجهتها تونس في التسعينات، والتي أدّت إلى تراجع حظوظ أصحاب المهارات من الصغار في السن، وما ينطوي عليه ذلك من دخولٍ في دوامة اليأس، فإنه من الصعب أن يرى الدارس كيف يستطيع الأصوليون التمتع بأكثر من إغراء قصير المدى. أولاً هناك المشكلة التنظيمية: ليس كل الجماعات الأصولية منضوية تحت مظلة واحدة. وجهات نظرهم حول العالم مختلفة وأهدافهم متضاربة ويتنافسون بعضهم ضد البعض الآخر حول تجنيد الأعضاء. وهناك إحدى الجماعات التي تحاول دمج الاشتراكية مع الراديكالية الإسلامية: هذه الجماعة وضعت ملصقاً على مطبوعتها الرئيسية تحت

عنوان 15/ 21، وهي تأمل بحذف القرن الواحد والعشرين المسيحي أَو الغربي، لكي يحل محله القرن الخامس عشر الإِسلامي.

والأهم من ذلك الكره الثقافي الذي يُظهره زعماء حركة الاتجاه الإِسلامي لكل ما هو أوروبي. ويشعر راشد الغنّوشي أنه غريب عن الحركة الوطنيَّة وأن حقوقه مهضومة منذ الاستقلال: فهو وكثيرون من أتباعه «تلقوا علومهم كمسلمين وعرب بينما نرى أن الدولة منسوجة كلياً بالهوية الثقافية الفرنسية»[30]. ومثلما هو الحال مع الإخوان المسلمين في سورية فإن زعماء النهضة الإِسلامية وجدوا أنفسهم يفرَّقون على أيدي القوى التحديثية في دولهم الوطنيَّة الجديدة، ولكن على النقيض منهم زعماء حركة النهضة الإِسلامية لم يلجأوا إِلى المواجهة العنيفة.

وحتى قبل نفيه إِلى لندن في أوائل التسعينات لم يكن لراشد الغنّوشي سوى ارتباطات ضئيلة مع الفقراء في المدن والمُهمَّشين في الأقاليم. كانت هناك توقعات في أواخر الثمانينات مفادها أن تونس كانت على حافة الكارثة، وأن فشل الحكومة في الاعتراف بحركة الاتجاه الإِسلامي كحزب سياسي سوف يؤدي إِلى تحالف بين القوى الإِسلامية والعلمانية، مما ينجم عنه إقامة روابط بين المواطنين والجيش ستؤدي في نهاية الأمر إِلى الإطاحة بحكومة بن علي ـ لكن يبدو الآن أن مثل هذه التوقعات في أفضل الحالات سابقة لأوانها أَو في أسوأ الأحوال ساذجة جداً[31].

(30) انظر: Salem, «Tunisia,» 65.

(31) انظر: North Africa News 21, (Jan-Feb. 1999): 6. =

وهناك سببان آخران على الأقل للتساؤل لماذا تبدو تونس الآن أكثر استقراراً مما كانت عليه قبل عقد من الزّمن؟ **السبب الأوّل** هو أن الخيار العسكري لم يؤخذ بعين الاعتبار جدياً في تاريخ تونس المعاصر. فالمؤسّسات السياسية المدنية في تونس هي أقوى من تلك الموجودة في أي نظام في إفريقيا الشمالية أَو الشرق الأوسط، وهذا على الرغم من أَن قوى الأمن تشكّل حضوراً دائماً وتخنق بسيطرتها التحرّك الاجتماعي والاختيار السياسي. أما **السبب الثاني** فله علاقة بطبيعة دور المرأة في الاحتجاج الأصولي التونسي. فلدهشة البعض، شاركت النّساء بفعالية في حركة الاتجاه الإِسلامي. لماذا تدعم نساءٍ صغيرات في السنّ ومعظمهن من المتعلّمات جماعةً ترفع لواء الدولة الإِسلامية؟ يبدو أن النِّساء أنفسهنّ يشعرن أن المنظمات الإِسلامية «توفِّر معارف مشهورين من الذكور وتضمن أيضاً الاحترام الجسدي بناءً على قوانينها المُعلَنة»[32]. لكن الشرح الأكمل يكمن في المسافة بين الأهداف المثالية الخيالية لعلمانية بورقيبة وحقيقة تونس المعاصرة. لقد تمّ تشجيع النِّساء على النجاح خارج أدوارهنّ التقليدية والمنزلية. وحاولن تقليد النِّساء الأوروبيات في آرائهن المستقلّة، وبعضهن نجحن في ذلك.

ومع ذلك فإنّه حتى بعد حصولهم على التعليم الجامعي فإن آخرين حُرِموا من الإنجازات التي تعلّموا أن يتوقعوا تحقيقها. على الرغم من القانون المدني الذي يعود تاريخه إِلى زمن طويل ما يزال التمييز في

= هذه المجلة الفصلية تنشرها مجموعة الطلبة من أجل الحرية في شمالي أفريقيا. ربما تصل هذه المجلة إِلى نتائج متطرفة لكنها أحياناً وفي أوقات نادرة تكون على العكس من ذلك.

(32) انظر: Susan Waltz, «Islamist Appeal in Tunisia,» Middle East Journal 40 (Autumn 1986): 669.

الوظائف والفصل بين الجنسين قائماً. وبسبب عدم تمكنهن من العمل خارج البيت، وفي ظل تشجيع أقرانهن من الرجال للبقاء في المنزل فقد رجعت تونسيات كثيرات إلى أدوارهن التقليدية في نفس الوقت الذي يشاركن فيه بالحركة الإسلامية.

ولكن أدوار النِّساء والمجتمع التونسي عموماً هي الآن في مرحلة انتقالية واضحة. ومن المهم التشديد على أن التجربة التي بدأها بورقيبة لا زالت حديثة العهد وعرجاء. ولقد أعطى بورقيبة نفسه للأصوليين أفضل فرصة لهم عندما حاول إعادة محاكمة تسعة أعضاء من حركة الاتجاه الإسلامية وإعدامهم لجريمة سبق أن تمّ تبرئتهم منها في السابق. لكن التعاطف مع حركة الاتجاه الإسلامي من جماعات لا تدعمهم عادة أثار قلق أعضاء آخرين في حزب بورقيبة، فكان أنْ تدخّل بن علي في هذه اللحظة الحرجة في سنة 1987، وأطاح ببورقيبة. وبالرغم من أن سياسات بن علي ذاتها تعرّضت للانتقاد فمن السابق لأوانه القول إنّه لن ينجح في فنّ المراوغة وحلول الوسط. وفي جميع الأحوال فهذا هو نوع السلوك الذي اعتاد التونسيون أن يتوقعوه من زعمائهم السياسيين.

وعلاوة على كل ذلك فمن المهم أن نلاحظ أن تونس تبقى «الدولة العربية الوحيدة التي يحكمها حزب يحظى بدعم الجماهير بدلاً من أن تُحكم من قِبل العسكريتاريا الاستبدادية أو من مجموعة من العائلات البارزة»[33]. كما أن قانون الأحوال الشخصية في تونس ما زال ساري المفعول منذ 30 عاماً. هذا القانون الذي يحظّر تعدّد الزوجات، ويحاول

(33) انظر: Choueiri, Islamic Fundamentalism, 75.

أن يساوي بين الرجل والمرأة في قضايا الطلاق والميراث يتفوّق حتى على القانون العلماني التركي. وبالفعل فإن «قانون الأحوال الشخصية يقف كواحد من أهم التشريعات التقدمية التي تمّ سنّها في أي زمن وفي أية دولة إسلامية»[34]. وبعد تعديله في سنة 1993 فإن هذا القانون يوفّر الآن ضمانات قانونية أكثر وضوحاً للنساء وخاصة بالنسبة للنفقة والطلاق.

وتظهر الفُرَصُ المتوافرةُ للنساء التونسيات في صورهن المتفاوتة من اللباس التقليدي إلى اللباس العصري؛ فلا إعلانات الشاطئ ولا الكاريكاتورات النِّسائية مستثناة من المساحة الكوزموبوليتانية العامة لتونس المعاصرة.

عبر هذه الإنجازات أظهر التونسيون أنّهم أذكياء وقادرون على التأقلم في آن واحد. وربما سوف يعتمد رهانهم في القرن الواحد والعشرين على ما ذكرته صحيفة 15/ 21 حول العمل من أجل أن يتأقلم الإسلام مع التحديات العالمية الجديدة، لكن مع المحافظة في الوقت ذاته على القد رة التنافسية في اقتصاد عالمي يتقدّم سريعاً في المجال التكنولوجي، ويشهد بازدياد قيام التكتلات الإقليمية. لقد استمر المجتمع المدني في العمل حتى في قالب الدولة الاستبدادية مما يوحي أن الميراث الاستعماري الفرنسي في تونس قد يبرهن أنّه كان أكثر إيجابيةً هناك من الميراث الذي تركه في الجزائر أَو في سورية.

(34) المرجع السابق.

السعودية

تواريخ رئيسيّة وحكّام:

1902 ـ 1932	عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود ينافس زعماء القبائل العربية الأُخرى للسيطرة على شبه الجزيرة العربية.
1927	اتفاقية جدّة التي اعترف فيها البريطانيون بعبد العزيز ملكاً على الحجاز ونجد.
1932	تعزيز المملكة العربية السعودية [إعلانها مملكة]
1933	أول امتياز للتنقيب عن النفط يعطى لأرامكو
1953	وفاة الملك عبد العزيز
1953 ـ 1964	الملك سعود
1964	الملك فيصل.
1975	استشهاد الملك فيصل.
1979	حادثة المسجد الحرام بمكّة.
1975 ـ 1982	الملك خالد
1982	الملك فهد

هناك رأي يتردّد باستمرار لكنّه مفرط في البساطة يقول إنّ السعودية هي أقدم دولة إسلامية في العالم الإسلامي. السعودية فريدة من نوعها. فقد نشأت عبر سلسلة من الحملات الإسلامية في الأزمنة

المعاصرة حيث بقيت صورتها كنظام إسلامي لم تتغيّر منذ إقامتها في سنة 1932. وهي بذلك أقدم دولة إسلامية مستقلّة في العالم»[35].

هل حقاً هي كذلك؟ تعطي الحجة القائلة بوجود أصولية على الطريقة السعودية الشرعية الإسلامية للسعودية حتى في الوقت الذي يتم فيه تجاهل الأدلة التي تؤكّد أن النتيجة المعاكسة صحيحة أيضاً: لقد أصبحت السعودية دولةً ـ وطنيةً عصرية قادرة على الاستمرار، ليس عبر فرض قواعد السلوك الإسلامية، وإنما من خلال التعامل مع الدِّين باعتباره أسلوب حياة. فباسم الإسلام تدخل الدولة تغييرات قد لا تكونُ مقبولةً من شعب غير مهيأ وأقل تحمساً للضلوع في العالم المعاصر.

كان الملك عبد العزيز الشديد الذكاء يستخدم المساعدة الخارجية للسيطرة والتغلّب على منافسيه في شبه الجزيرة، حتى قبل دخوله في الاتفاقية مع أرامكو سنة 1932. وعبر اتفاقية جدّة 1927 اعترف بحدود الاتفاقية التي على شاكلة الحدود التي قرّرتها الدول العظمى بعد الحرب العالمية الأولى.

يدور التاريخ السعودي حول حقيقتين: (1) وجود المقدسات الإسلامية في مقاطعة الحجاز الغربية. و(2) وقوع جميع احتياطي العالم من النفط تحت رمال المقاطعات الشرقية. وكل بُعد مهم آخر للسعودية يتعلّق بواحدةٍ من هاتين «الهديتين».

---

(35) انظر: Dilip Hiro, Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism (New York: Routledge, 1989), 116.

ملك السعودية هو ملك من القرن العشرين، وهو امتداد لسلالة حاكمة. أما لقبه الدِّيني فهو «خادم الحرمين الشريفين». والمكانان المقدّسان اللذان يلتزم العاهل السعودي بحمايتهما هما مركزان للولاء الدِّيني الإسلامي للمسلمين كافة: مسقط رأس النبي محمّد وداره الأولى مكّة؛ والمدينة التي أسّس فيها أول نظام سياسي له. وتبدو مهمة الملك بسيطةً وصعبةً في آنٍ واحد: ضمان استمرار السلطة وهيبتها فوق مساحة أكبر من الجزء الشرقي للولايات المتحدة وراء نهر الميسيسبي. تعداد سكاني متوسط الكثافة يتمتع بثروة هائلة. أما عدد سكان السعودية الأصليين فهو أقل من عشرة ملايين(*) بالرغم من الإحصائيات المنشورة التي تتحدَّث عن أرقام أعلى. ويستمر المدخول الهائل من إنتاج النفط وتصديره في توفير القاعدة لاستراتيجيات التحديث الواسعة النطاق هذا وبغض النظر عن انحسار نفوذ أوبيك منذ منتصف الثمانينات.

وفي الوقت الذي يستطيع فيه المرء القول بسهولة إنّ «العلماء في السعودية يتمتعون بتقدير واحترام أقوى من أي دولة سنّيّة أُخرى.

وتظهر هذه التناقضات بشكل أكثر وضوحاً في الطريقة التي تنشر فيها دول الخليج صورتها في الخارج: (1) عبر مبادرات السياسة الخارجية التي تنطوي في جوهرها على التوجس الممزوج بالتصميم تجاه إيران. (2) وعبر المجموعات الدولية التي تدعي أن التطهرية الوهابية هي

(*) ما عادت هذه الأرقام التي سعى الباحثون إلى تداولها صحيحة. فمواطنو المملكة العربية السعودية أكثر فعلاً من عشرة ملايين.

الإسلام الحقيقي؛ بالإضافة إلى اعتبار كل ترجمة منافسة من المعتقد والممارسة الإسلامية على أنها ترجمة خارجة على الشريعة، ويخالطها الشرْك، ومُستَلهمة من الغرب ومُجدِّفة وسواءٌ أَحَدَث ذلك نتيجةً لضعفٍ عام، أو إبداع هامشي فإنّ الجهود الخليجية للتأثير على الآخرين قد ينتج عنها إشارات مبلبلة كما حدث مؤخراً في أفغانستان. عندما كانت حركة طالبان تقاوم الحكومة في كابول قبل الاستيلاء على السلطة، كما فعلوا في منتصف سنة 1996. فإن بعض وسائل الإعلام كانت تصفهم بـ«الوهابيين»، ومع ذلك فإن صحيفة مدعومة من متعاطفين مع الخليجيين انتقدت هذا الوصف، معتبرةً إياه دليلاً بحد ذاته على مؤامرة من جانب «الصحافة الغربية وإذاعة كابول والصوفيين وصوت أمريكا وإذاعة إيران الحرّة»[36].

يجب أَن يتذكّر المرء دائماً أنّه من النادر ما تُرفع المنافسة السعودية ـ الإيرانية إلى المستوى العلني سواء في الردهات السياسية أَو الصحافية. لقد أُبقي على هذه المنافسة وقفاً على جانب واحد من اهتمام وسائل الإعلام بسبب السياسة الخارجية للولايات المتحدة. منذ سنة 1979 فإن الموقف الرسمي الأمريكي مع استثناءات قليلة بقي منصبّاً على خطر إيران على جميع المصالح الأمريكية في منطقة الخليج. ولهذا السبب فإنّ قراءةً أعمق وفهماً أكثر دقّة لإيران يحتل الفصل التالي من هذا الكتاب.

(36) هذا الاقتباس الروائي السخيف عن Olivier Roy, The Failure of Political Islam, ترجمة Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1994), 116.

إيران

أحداث وحكّام بارزون منذ اندلاع الحرب العالمية الثانية:

1941 ـ 1946	قوات الحلفاء تحتل إيران
1941 ـ 1979	الشاه محمّد رضاه يحكم إيران.
آذار 1951	تأميم النفط الإيراني وتسمية مُصدّق رئيساً للوزراء
آب 1953	الإطاحة بمصدق من خلال مؤامرة دبرتها وكالة الاستخبارات المركزية المعروفة اختصاراً بـCIA.
كانون الثاني 1963	الشاه يطلق الثورة البيضاء.
حزيران 1963	اعتقال الخميني يفجر مظاهرات مناهضة للحكومة
تشرين الثاني 1964	نفي الخميني، أولاً إلى تركيا ثم إلى العراق وأخيراً (1978) إلى باريس.
كانون الثاني ـ شباط 1979	الشاه يترك إيران؛ عودة الخميني.
كانون الأول 1979	المصادقة على دستور الجمهورية الإسلامية لإيران باستفتاء شعبي.
1980 ـ 1988	الحرب الإيرانية ـ العراقية.
شباط 1989	انفجار قضية سلمان رشدي بعد أن أصدر الخميني فتوى ضد مؤلف «آيات شيطانية»
حزيران 1989	وفاة الخميني؛ انتخاب خامنئي خليفة له ورفسنجاني يصبح رئيساً للجمهورية الإسلامية الإيرانية.
أيار 1997	انتخاب محمّد خاتمي، رجل الدِّين المعتدل رئيساً خلفاً لرفسنجاني.

قد تبدو هذه اللائحة مسهبة إذا ما قُورنت على الأقل مع القوائم الجانبية للأنظمة المسلمة الأُخرى، إلاّ أنها في الواقع ليست هكذا. فهي

تمثّل ما هو معروف عموماً حول الجمهورية الإسلامية الإيرانية لأن إيران منذ الخميني ولّدت خوفاً أكثر، وسوء فهم أكثر مما كان عليه الحال شأن أي حكومة مسلمة في عصرنا الراهن. وللسبب ذاته فإن إيران تستحق دراسةً، أكثر من أي دولة قومية عربية أو آسيوية مسلمة: حيث يقال إن إيران هي حالة الاختبار الوحيدة للثورة الأصولية الناجحة. «الإسلام في السلطة: حالة إيران» هكذا صوَّر أحدهم الأعوام الإثني عشر الماضية في التاريخ الإقليمي. لكن كاتباً آخر اختصر المرحلة بشكل عاطفي أكثر عندما كتب: «إيران: الأصولية الثورية في السلطة»[37].

وبالرغم من هذه الإعلانات فإن هناك حاجة لدراسة أطول للتجربة الإيرانية، وإن كانت الجمهورية الإسلامية الإيرانية تظل تجربة سياسية يافعة فهي مع ذلك لم تُرسِّخ ملفاً جماعياً يأخذ بعين الاعتبار جميع الأدلة المتعلقة بتاريخها المعاصر. هناك على الأقل نهجان مميزان لفهم إيران كنظام إسلامي أصولي يتنافسان مع بعضهما البعض، ولا يطرحان نظرة متناغمة واحدة عن التاريخ الإيراني المعاصر.

أحد النهجين يقترح أن يجري تقييم إيران باعتبارها نتاجاً نهائياً لتجارب كثيرة في الراديكالية/ الأصولية الإسلامية التي تميزت بها مرحلة ما بعد الاستعمار. ووفقاً لهذا النهج فإن الراديكالية/ الأصولية هي «مجرد رد فعل معاصر لظهور القومية الثورية والأشكال العلمانية

(37) عنوان الفصل الأول من:

Shireen Hunter, The Politics of Islamic Revivalism.

أما الثاني فهو من: Dilip Hiro, Holy Wars.

للحكومات»[38]. وكمحاولة أخيرة لإنقاذ الحظوظ السياسية للإسلام فإن الراديكاليّة/ الأصولية ظهرت في بادئ الأمر في الدولة التي حاولت فرض التقليد القومي العلماني، ولكنها لم تشرك جميع القطاعات المتنوعة للمجتمع. وهذه الدول هي مصر وسورية والعراق. أما الجزائر وتونس وليبيا في أفريقيا الشمالية فقد تحوّلت أيضاً إلى الراديكاليّة في الستينيات والسبعينيات، ولكن مع اضطراب اجتماعي أقل من مصر وسورية والعراق، ويعود ذلك جزئياً إلى أنّ حكومات هذه الدول لم تحاول تنفيذ إصلاحات زراعية راديكالية. وقد حاولت مجموعةٌ أُخرى من الدول الآسيوية المسلمة مثل إندونيسيا والباكستان وبنغلادش تبنّي سياسات التصنيع والتحديث عبر أنظمة الرعاية القائمة، لكن النتائج كانت متفاوتة. وفي مجموعة رابعة من الدول بقيت العائلة الحاكمة اللحمة الرئيسية لشبكة الرعاية فأعاقت بذلك أي تحوّل اجتماعي ـ اقتصادي واسع النطاق. والدول التي تقع في خانة هذه المجموعة هي السعودية والأردن والمغرب وبروناي والإمارات العربية المتحدة، والكويت، وعُمان والبحرين. أما الفئة الخامسة فهي تُصنّف على أنّها الأكثر لا ـ إسلامية بين سائر المجموعات كلها حيث يصبح الإسلام هنا «غارقاً تقريباً في تصدّعات الفروقات الدِّينية أَو الوطنيَّة أَو الطائفية أَو الإثنية داخل دولة واحدة»[39]. وهذا الخليط من السلطة السياسية ـ الاجتماعية ينطبق على ماليزيا وأفغانستان وفلسطين المحتلة ولبنان والسودان ونيجيريا.

---

(38) انظر: Choueiri, Islamic Fundamentalism, 70.

(39) المرجع السابق، 77.

وفي حين أن تصنيف الدول ـ الوطنيَّة المسلمة كما هو وارد أعلاه مليء بالعموميات التي تقر باستثناءات كثيرة؛ فإنّها مع ذلك تسمح للمؤلّف بالإيحاء أَن إِيران ما قبل الثورة كانت تضمُّ عناصر من جميع هذه الفئات الخمس. تحت حكم الشاه تم تنفيذ إصلاحٍ زراعي لكنه فشل؛ إذ لم تتغيّر كثيراً أنماط الملكية بينما عانى الإنتاج الزراعي من الركود. وفي محاولته للتصنيع بالجملة في الثورة البيضاء (أطلقت سنة 1963) فإن الشاه استعدى تجار البازار ونقابات الحرفيين. كما أنّه لم ينشئ بنية تحتية عصرية كاملة، ـ اللهم ـ باستثناء توسيع ذراعي الدولة المهمين له جداً: القوات المسلَّحة وقوّات الأمن اللذين تم تنظيمهما وتسليحهما والمحافظة عليهما بدرجة عالية وكلفة عظيمة.

ومع قدوم الوقت الذي شكّل فيه الخميني تحدياً للشاه كان معظم الشعب قد صار يشعر بالاستياء بعيداً عن الشاه، ومستعداً للتغيير الجذري.

بكلماتٍ أُخرى؛ فإن البحث عن شرح للثورة الإِيرانية يوجب على المرء أن ينظر بشكل كلّي إِلى العوامل الداخلية والاجتماعية ـ الاقتصادية. ولكن من الممكن أن يتبنّى النهج المعاكس: تحديد مصدر الثورة بالإشارة قبل كل شيء إِلى العوامل الخارجية. وفي حين أن بعض الباحثين يعترفون بأن التطور الاقتصادي السريع قد عرقل مجرى الأمور، وأَن المصالح الذاتية للمجموعات الاقتصادية التقليدية ـ وخاصة العلماء وتجار البازار ـ تعرّضوا للتهديد فإن هؤلاء الباحثين وجدوا أن السبب الذي عجَّل بسقوط الشاه ونجاح الخميني يكمن في تطور خارجي رئيسي واحد: سياسة حقوق الإِنسان لإدارة كارتر خلال سنة 1977. ووفقاً لهذه الحجة فإن

تشديد كارتر على حقوق الإنسان كحجر زاوية رئيس في السياسة الخارجية للولايات المتحدة. فإنه أنتج تطورين غير متوقعين في إيران. **الأول** هو أن الشاه اختار أن يكبح جماح أساليبه القمعية على الأقل بصورة مؤقتة. وقد أدّى هذا الأمر إلى تفجّر الانتقادات ضد الشاه وصار النقّاد يسمعون نقاداً آخرين يتحدَّثون لأول مرة ويشرحون مظالمهم بشكل ماهر. أما **التطور الثاني** غير المتوقع فكان في قدرة الخميني في تجيير الانتقاد للشاه إلى دعم لحكمه هو ـ أي الخميني. كان إصرار الخميني على التغييرات الجذرية صارماً ولا عودة عنه. وصارت دعوته أكثر وضوحاً بعد أن انتقل إلى باريس في شتاء 1978، لأنه من باريس كان لديه خط اتصال أسهل مع إيران، وخاصة عبر أشرطة التسجيل المهرَّبة، وهو الأمر الذي كان محروماً منه في العراق وتركيا حيث كان منفياً هناك قبل انتقاله إلى فرنسا. وما إن بدأ الشاه يقمع المتظاهرين كما فعل في شتاء، وربيع 1978 حتى كان الوقت متأخراً جداً: فالقوى التي كانت تعارضه بالرغم من عدم معرفتها بمرضه السرطاني شعرت أنّه ضعيف ووجدت في شخصية الخميني الكاريزمية إنساناً مناهضاً للشاه والغرب فكان الرمز الذي اجتمعوا حوله، والأمل الذي يدفعهم إلى ما وراء الرعب وسفك الدماء اللذين شهدهما منتصف 1978[40].

المشكلة في التأويلات الداخلية والخارجية لإيران الثورية أنّها لا تعالج السياق الإيراني إلاّ بطرائق ضيقة. الشرح الداخلي يجمع جميع

(40) الضغوط على سياسة كارتر لحقوق الإنسان ووصفها على أفضل وجه.

Henry Munson, Jr., Islam and Revolution in the Middle East (New Haven: Yale University Press, 1983), 126-28.

المشاكل التي بالإمكان التفكير بها في الدول القومية المسلمة المعاصرة، ثم بعد تحديد موقع هذه المشاكل في إيران يتم الاستنتاج أن إيران كانت أرضاً خصبة للثورة. أما الشرح الخارجي فيضع قائمة بجميع الطُرق الممكنة لشرح الثورة ثم يقرِّر أن واحدة أَو اثنتين كانتا المعجلتين بالثورة، هذا بالرغم من أَن سائر الطُرق الأخرى كانت من العوامل المساعدة. لكن الشيء الذي لم يفعله الشرحان المذكوران أنّهما لم يقتربا مباشرةً من المشكلة عبر تحويل المعطيات إلى أدلّة. ولتقرير المعطيات التي يجب استخدامها كأدلّة يتوجب على المرء أن يبني إطاراً تحليلياً يسمح بتقييمات مقارِنة، وعبر الثقافات. ففي حالة الجمهورية الإسلامية الإيرانية يظلُّ مثل هذا التقييم غير ممكن إلاّ إذا قام المرء برسم استراتيجية تماثل بين شعارات الثورة الإسلامية وواقع بناء دولة ـ قومية إسلامية في أواخر القرن العشرين.

لقد بيّنا سابقاً أن الإسلام هو رمزٌ مَرن بالإضافة إلى كونه نظاماً ثابتاً: يستخدم الحكام العرب والمسلمون الإسلام في ذات الوقت الذي يتحداهم فيه جميع المتنافسين على السلطة لذلك الاستخدام. والحالة غير مختلفة في إيران. أما وجه الاختلاف في إيران فهو الترديد المتواصل لتعبير «الثورة» وكأن هذه هي الثورة التي هي أيضاً ثورة إسلامية، لأن أنصارها يقولون ذلك. إلاّ أن هناك حاجةً للتدقيق في كلا الزعمين بعناية فائقة.

هل أنتج عاما 1978 و1979 ثورة إسلامية؟ نعم وكلاّ. كلاّ لأنّها كانت أكثر من إسلامية في أصول تكوينها حيث إنّها كانت أيضاً ثورة عالم ثالث. ونعم لأن الإسلام أصبح مادة التعبير التي تم من خلالها بث هذه

الثورة كعملية انتقال شرعية للسلطة باستبدال ثيوقراطية شيعية ـ إيرانية بملكية شيعية ـ إيرانية.

ولكن النَعَمْ واللاَ كلتاهما بحاجة إلى الشرح.

قد يقال عن أحداث (1978 ـ 1979) أنّها ثورة عالم ثالث لأنّها تُظْهِر عدداً من الملامح التي تتّصف بها التطورات التكنولوجية المتسارعة بعد الحرب العالمية الأولى. كانت أحداثاً محليّة ومع ذلك فقد أدّت العوامل العابرة للإقليمية إلى التعجيل بقيامها وليس أقلّها العامل المتعلّق بالتهميش الاقتصادي لإيران، في الأربعينيات والخمسينيات. ويعود لإنتاج النفط وموقع إيران الاستراتيجي ـ فقط ـ الفضل لإعطائها بعض الأهمية السياسية في بداية الحرب الباردة. لكن الوضع تغيّر في الستينيات والسبعينيات حيث فتحت أسعار النفط المرتفعة فرصاً جديدة لم تتحقّق بسبب سوء الإدارة والجشع والفزع. وقد فشلت الثورة البيضاء التي أُطلِقت في سنة 1963، من أجل جعل إيران عصرية بشكل سريع وقوية عسكرياً. وأدّت هذه الثورة البيضاء إلى أزمة أثّرت على مجموعات كثيرة وليس النخبة الدِّينية وحدها. وأخذ الاستياء يتركّز ليس على الزعيم الأوتوقراطي وحده، بل أيضاً على القوى الخارجية المُستعمِرة المرتبطة به. إن أرض الشعراء تعزز أيضاً من قوة الشعارات: صارت كلمة فارسية واحدة رمزاً للاعتماد الشديد على المدخول الأجنبي، والمساعدات العسكرية الأجنبية والمغامرات السياسية الأجنبية وأنماط الحياة الغربية. هذه الكلمة هي «غرب زادگي» أي «صدمة الغرب» ـ أَو كما يحبّذ البعض القول «التسمم الغربي» ـ أُطلق وَصْف غرب زادگي على الشاه باعتباره ناقلاً ومواظباً على

الماضي الاستعماري، الذي يمقته الإيرانيون بشدّة من جميع الطبقات تقريباً. وبالرغم من أن إيران لم تتعرّض أبداً للاستعمار المباشر، فإن رئيس الوزراء مصدّق قد أُطيح به بمساهمة وكالة الاستخبارات المركزية (CIA)، في مطلع الخمسينيات، ثم حلّ الشاه محلّه مما أعطى الانطباع أن إيران لا تسيطر على مستقبلها. وكانت الثروة التي جاءت مع إنتاج النفط مشكوكاً فيها، حيث عادت بالمنفعة فقط على قلّة من الإيرانيين المستغربين (أي المتأثرين بالحضارة الغربية) من الطبقة العليا. وقد نقم المحرومون على وضعهم المزري حتى عندما لم تكن لديهم الوسائل أَو الأمل للقيام بثورة ناجحة.

لقد وفّر الدِّين عربة الاحتجاج من نمط العالم الثالث في إيران. لم يشهد عاما 1978 و1979 فقط ثورة عالم ثالث، بل أيضاً ثورة مستلهمة من الدِّين، وصارت الملكية الإيرانية الشيعية ثيوقراطية شيعية إيرانية. لقد أهمل معظم المراقبين الانتباه إلى عمق الترابط بين الاثنين، وكيف أن هناك خطاً رفيعاً جداً بين الشيعي الإيراني والإيراني ـ الشيعي. ليس هناك انفصالٌ صافٍ بين الدِّيني والقومي في أذهان معظم الإيرانيين. ولمعارضة العدو الداخلي يجب أن يكون هناك شرط خلقي، وبالتحديد شيعي والذي بالإمكان استخدامه لقياس العدو واكتشاف مواقع الضعف. لقد جرى التشهير بالشاه ليس لأن أغلبية الإيرانيين كانوا من المسلمين الشيعة وليسوا مسلمين سنّة، وأيضاً ليس لأنّهم مسلمون شيعة لديهم عدم ثقة عميقة، أَو كره مباشر للسلطة السياسية ـ خاصة ـ عندما يمارسها ملك مُطلَق. فالتاريخ يدحض هذا الانعكاس الحتمي. إن التفاهم بين الشاهات

ورعاياهم الإيرانيين الشيعة يعود إلى أوائل القرن السادس عشر عندما أُقيمت الإمبراطورية الصفوية، الدولة الكبيرة والناجحة في مجالي الرعاية البيروقراطية والعسكرية.

إن تقاطع السلطة الدِّينية ـ السياسية والحاجة المتواصلة حتى لأكثر الملوك نفوذاً لاكتساب الشرعية الدِّينية يضمن أن بوسع الشاه أن يصوّر نفسه على أنّه «ظِلّ الله على الأرض»، وهذا ما فعله بالتحديد. فمنذ الحقبة الصفوية والحكام الإيرانيون يطلقون على أنفسهم لقب «ظِل الله على الأرض»، هذا بالرغم من أن البعض قد لاحظوا أن محمَّد رضا شاه قد بدا أنه أعطى لهذا الدور قليلاً من الانتباه الطقسي الذي يستحقه[41]. على أن الشاه لم يتخلَّ أبداً عن هذا الدور.

ومع ذلك فقد طرح سؤال ضمني لا مهرب له منه هو نفسه على عقول رعاياه الإيرانيين: هل يمكن للدين والدنيا أن يجتمعا؟ وهل يرى فيه رجال الدِّين الشيعة ـ بصفتهم المسؤولين عن التعليم الإسلامي، وأهم من ذلك حراس الأمل لجميع الإيرانيين ـ سلطاناً عادلاً أم طاغية؟ حتى سنة 1979 لم يكن هناك إجماع شيعي حول ما إذا كانت الملكية غير إسلامية، أَو عما إذا كان يتوجب أن يكون رجل دين حاكماً بدل الشّاه. وبالأحرى فإن أمل رجال الدِّين وغير رجال الدِّين و(العلمانيين) ـ على حد سواء ـ أن يصبح هذا الشاه ـ أو أي شاه آخر من هذه السلالة أَو من سلالة أُخرى ـ عرضة للمساءلة لمستويات العدالة مما يعني أيضاً ـ على الأقل ـ أن يظهر

(41) انظر: Ruth Ann Willner, The Spellbinders (New Haven: Yale University Press, 1984), 82.

بمظهر الرافض للاستعمار ـ أي النفوذ الأوروبي أَو الأمريكي في إِيران ـ بدلاً من الترويج له.

لذا فإن أحداث 1978 ـ 1979 أنتجت تحوّلاً كبيراً في نظرة العالم للإِيرانيين. وعلى هذا الأساس يمكن القول إِنّهم كانوا البشير للثورة بغض النظر عما إذا كانت ثورة عالم ثالث أَو ثورة إِيرانية ـ شيعية أَو كلتيهما. لكن بالنسبة للإِيرانيين فهذه الثورة لم تكن الأولى، حيث إن هذا الامتياز يعود إِلى الثورة الدستورية من سنة 1905 إِلى 1911. وقد تشابهت أحداث الثورة الأولى بطرق كثيرة مع أحداث 1978 ـ 1979. فالثورة الأولى كانت هي الأُخرى ضد الشاه بالرغم من أنّه كان في ذلك الوقت من سلالة القاجار وليس شاهاً بهلوياً. وأيضاً فقد اندلعت الثورة الأولى نتيجة الاحتجاج ضد النفوذ الأجنبي البريطاني (آنذاك) وضد النفوذ الأجنبي الأمريكي (حالياً) الذي له علاقة بالتبغ و«ليس النفط». وكانت الثورة الأولى قد حظيت بدعم عدد قليلٍ من رجال الدِّين النافذين. على أية حال، فإن جدول أعمال تلك الثورة كان مختلفاً بشكل كبير: فقد أصرّ الرافعون لواءها ـ فوق كل شيء ـ على اشتراع دستور وهو أداة ديمقراطية غربية بامتياز. ومن هنا تم إطلاق تسمية «الثورة الدستورية» عليها.

وكما أَن الذاكرة الجماعية للثورة الدستورية هي ذاكرة ثابتة فإن الذاكرة حول ثورة إِيرانية أُخرى هي ذاكرة مُبهَمَة ومُفزِعة، ونعني بها «الثورة البيضاء» الفاشلة، التي أطلقها الشاه الراحل في كانون الثاني 1963. وكما يوحي اسمها فقد كانت تهدف إِلى أن تكون ثورة بلا عنف، تقوم بتحديث الاقتصاد الإِيراني (خاصة القطاع الزراعي) وأيضاً تحديث الجيش في الفترة المتبقية من القرن العشرين، ومع أن الثورة البيضاء فشلت فإن

طموحاتها الأعمق لتحديث إِيران وجعلها دولة تستفيد من النّظام الاقتصادي العالمي هو الذي من شأنه أن يدفع إِلى التخطيط الذي يُشرف عليه براغماتيون كثيرون في الجمهورية الإِسلامية الإِيرانية الراهنة.

وعلى ضوء هذه الخلفية يتوجب علينا العودة لزيارة أحداث 1978 ـ 1979. إذا قلنا فرضاً أن صعود الخميني بشَّر بثورة إِسلامية فإِلى أي مدى كانت فيه أكثر من مجرد مجيء نخبة حاكمة تحت لواء إيديولوجية معارضة؟ وحيث إن معظم المراقبين يتفقون على أن الثورتين الدستورية والبيضاء فشلتا، فبأي معنى يمكن للمرء الادعاء بأن الثورة الإِسلامية الراهنة قد نجحت؟

بالإِمكان القول إنّها نجحت كثورة مستمرة إذا جسّدت التغيير الاقتصادي والسياسي في آنٍ واحد؛ ـ بكلمات أُخرى ـ إذا نجحت في فعل ما لم تستطع الثورتان الدستورية والبيضاء فعله. إنه تحدٍ كبيرٌ للغاية لأنّه ـ كما هو مُشار إليه أعلاه ـ فإن هذه الثورة لم تكن إِسلامية وإنما ثورة عالم ثالث استمدت قوّتها من أولئك الذين انتزعت منهم مقدراتهم، والمهمّشين والذين احتجّوا على هيكليّات المجتمع الإِيراني في أواخر القرن العشرين. كيف بإمكان زعماء هذه الثورة أن يحولوا مجتمعهم، وتغيير دور ذلك المجتمع في المجتمع العالمي الأوسع؟

ويبدو للكثير من المراقبين أن هذا أكثر من تحد كبير للغاية، إذ يقولون إنّه هدف مستحيل. ويتملّك الشك محلّلي الطبقات على وجه الخصوص حيال الادعاءات الإِيرانية. وفي مراجعته للتحولات الحرجة التي اتّسمت بها المجتمعات الغربية يلاحظ عالم الاجتماع برايان تيرنر Turner أنّه وفي كل الأحوال فإن وجود طبقة وسطى مستقلّة ذات عقلية

تجارية كان ضرورياً للانتقال من الثقافة الإقطاعية ـ الدِّينية إلى الصناعية/ العلمانية. هذه الطبقة تفتقر إليها مجتمعات الشرق الأوسط بما فيها إيران. وقد أدّى غياب هذه الطبقة إلى قيام أطروحة «استحالة الثورات» تلك التي تهيمن على معظم الكتابات حول الشرق الأوسط في عهدي ما قبل ـ التحديث وما بعده. وهناك طرح استشراقي ـ أيضاً ـ له نظيره الماركسي، القائل بأن هذه المجتمعات قد عاشت ثورات «اجتماعية» حقيقية، ولهذا السبب بعينه شهدت مجرد انقلابات سياسية وثورات على القصر. يروّج أرنست غيلنر Ernest Gellner لادعاء مماثل بقوله إنه خارج أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية فليس باستطاعة أي مجتمعات أُخرى إقامة دول ديمقراطية ليبرالية مدفوعة من الاقتصاديات الرأسمالية القائمة على التقدّم العلمي. وتصبح إيران حالة الاختبار الحاسمة التي تبرهن على عدم تطابق الإسلام مع الحداثة، هذا ـ على الأقل ـ إذا كان بالإمكان تعريف الحداثة على أنّها انفتاح معاصر على مؤسّسات التعدديّة والتقدّم العلمي[42].

ومع ذلك فإن رجال الدِّين الذين جاءوا إلى السلطة في طهران في سنتي 1978 ـ 1979 ليسوا من الذين بالإمكان تصنيفهم بسهولة، فإيديولوجياتهم تتضمن جدول أعمال لإعادة بناء هيكلية الاقتصاد، والقضاء والأدوات الإدارية بشكل كامل، بالإضافة إلى المظهر الرمزي لإيران وزعامتها السياسية. هل نجحوا؟ في أي تقييم من هذا القبيل هناك مؤشّران يبدوان ضروريّان: صيغة التمثيل السياسي ومصادر الدخل. على

(42) انظر: Turner, Marx and End of Orientalism, 67
و Gellner, Conditions of Liberty انظر أيضاً مقدمة هذا الكتاب، مرجع 35.

مستوى رسمي لم يتغيّر كلا المؤشرين كثيراً منذ عهد آل بهلوي. لقد سُميت الدولة بالجمهورية الإِسلامية ومع ذلك فهي لا تنجز أعمالها كدولة ديمقراطية. وهناك مجلس (برلمان) لحزب واحد مع محاكم ومساجد ومدارس وقانون ملكية تعمل تحت إيديولوجية هرمية تراقبها الدولة بصرامة كالتي كانت سائدة قبل سنة 1978. أما المدخول الذي يتيح للحكومة الجديدة تصريف أمورها الداخلية وتنفيذ سياستها الخارجية فهو ما يزال يُستمَد من الجزء الخاص بالصادرات البترولية في الاقتصاد. ومنذ سقوط الشاه زادت في الواقع عائدات النفط التي هي جزء من مجموع مداخيل التبادل الأجنبي؛ وهي الآن تشكّل 80 في المئة من مدخول الصادرات الإِيرانية بينما تستمر الصادرات غير النفطية في الهبوط[43].

وبالرغم من إقامة مؤسَّسات ثورية جديدة فإن كثيراً منها هي مؤسَّسات ظِل بقيت من العهد البائد ولم يتغيّر فيها شيء سوى الموظفين. وعلى وجه الخصوص على مستوى المحافظات حيث إن هناك تبايناً كبيراً بين المقاطعات الأقل والأكثر تطوراً فإن نفس أساليب العمل تقريباً يجري اعتمادها اليوم كما كان عليه الحال قبل اثني عشر عاماً. ولم تتم إعادة تنظيم المحاكم. ففي غياب التشريع الجديد (صُودق عليه في سنة 1981 ولكن لم يتم بعد سنّه) فإن المحاكم الثورية المستقلّة وفِرق الإعدام التي تصرّف كلجان في الأحياء تواصل عملها. وبالنسبة لقضية إصلاحات الأرض المهمة فلم يحدث أي شيء فيها منذ رحيل الشاه.

(43) أفضل عرض للمشاكل الاقتصادية التي تواجهها الجمهورية الإِسلامية الإِيرانية نجده في:
Hooshang Amirahamdi In Revolution and Economic Transition, 70-82.

في الواقع فإن إصلاحات الأرض هي القضية المنفردة الأكثر وضوحاً حول قياس مدى صعوبة تنفيذ ثورة اجتماعية حقيقية في إيران. وهناك خلاف حاد قائم بين المجلس (المنتخب) المؤلّف من 270 شخصاً ومجلس الخبراء المؤلّف من 12 شخصاً (تم تعيين أعضائه أولاً من قبل الخميني والآن من قبل خامنئي) حول هذه النقطة بالذات، فقد طالب مجلس النوّاب بقوة جعل الاقتصاد برمته اشتراكياً بما في ذلك الأرض، وأما العدالة الاجتماعية فهي حجر زاويته. وبالنسبة لمجلس الأمناء فهو يدافع بهدوء عن حقوق الأفراد والإبقاء على الملكية الخاصة للعقارات (مع آيات قرآنية داعمة) والتجارة الحرّة (مع عدم حصرها في الكتلة الإسلامية كما يطالب بذلك البرلمان). في الحقيقة فإن هناك منافسة إيديولوجية متواصلة بين المجلس (البرلمان) ومجلس الخبراء. وعندما كان الخميني حياً يرزق فإن السلطة التي لا ينازعه عليها أحد للإمام (كما يطلق على الخميني تودداً أو خوفاً) هي فقط التي استطاعت أن تجعل الحكومة الإيرانية متماسكة حول هذه القضايا. ولكن حتى بعض محاولاته في الوساطة فشلت: فمجلس تشخيص المصلحة المؤلّف من 13 عضواً، والذي يقرّر مصالح النّظام الإسلامي حيث ينضوي في عضويته 6 أعضاء من مجلس الأوصياء و6 من مجلس الشورى، والممثل الخاص للإمام، كانت قد تمّت إقامته للمرة الأولى في شباط 1988 ما يزال متردّداً في تنفيذ إصلاحات في قانون الأراضي[44].

(44) لأفضل تقييم حول هذه القضية الساخنة انظر:
Shaul Bakkash, The Reign of the Ayatollah's: Iran and the Islamic Revolution (New York: Basic Books, 1984), 195-216.
لدراسة أفضل حالة عن قانون استصلاح الأراضي المثير للجدل انظر: =

ومنذ رحيل الخميني فإن السياسة القادرة على الاستمرار في مجال التغيير الاجتماعي ما تزال مشلولة من قِبَل القوى نفسها التي كانت تعمل خلال حياته. وبدلاً من التركيز على الادعاءات الإيديولوجية التي تواصل التأكيد كيف أن الجمهورية الإسلامية هي عامل للعدالة الاجتماعية وتعمل بالنيابة عن المحرومين، يتوجب على المرء النظر بإمعان إلى الفروقات الطبقية التي تضع الثورة الإسلامية وزعامتها الراهنة في موضع حرج. النقطة الأولى الأساسية التي يجب ملاحظتها هي غياب الصراع عبر الطبقات، الذي يساهم في تشكيل معارضة أصولية، في أماكن أخرى ـ وعلى وجه الخصوص ـ في سوريا ومصر. وبالرغم من أن إيديولوجيتهم هي عابرة للطبقات ـ بالفعل، وشمولية ـ المدى، فإن غالبية أعضاء النخبة الحاكمة في الجمهورية الإسلامية هم من الطبقة الوسطى. كما يتوجب على المرء عدم اعتبار المنافسات الإيديولوجية داخل الطبقة الوسطى على أنها صراعات سياسية داخل الطبقة الواحدة أو منافسات. فالأمر غير متعلّق بطبقات مختلفة، بل بأجنحة مختلفة داخل الطبقة الوسطى التي تساهم في أنواع مختلفة ـ أيضاً ـ من السياسة الاقتصادية واستراتيجية التطوير. هم يتناقشون كأعضاء من ذات الطبقة الاجتماعية، وفي الواقع يتجادلون حول الرباط بين طبقتهم. وهناك ثلاث مجموعات من الطبقة الوسطى تتنافس في ما بينها على عباءة الزعامة، في مرحلة ما بعد الخميني في إيران الثورية. فهناك الجناح المحافظ المدعوم من التجار الأغنياء وأصحاب الأراضي وبعض آيات الله البارزين، وهؤلاء يعكسون جناح تحالف التجّار

Shaul Bakkash, «Land, Law and Social Justice in Iran,» The Middle East Journal 43.2 (Spring 1989): 186-201. =

ـ رجال الدِّين المهيمن، والذي غالباً ما يُشار إليه على أنّه الجناح الذي رسم أحداث 1978 ـ 1979. يعارض هؤلاء التخطيط وملكية الدولة والإدارة العامة للاقتصاد. وهم يدافعون عن التجارة الحرّة واللامركزية. وكذلك فهم يعارضون التشريع الإصلاحي للأراضي وأيضاً زيادة الضرائب المباشرة. ويؤيد أعضاء هذا الجناح التجارة الحرّة مع أوروبا الغربية، واليابان وأيضاً مع الدول الإِسلامية. وهم يحبّذون الصادرات الزراعية على صادرات النفط.

ويقف في مواجهتهم الجناح الراديكالي. يتألّف أعضاء هذا الجناح من رجال دين ينتمون إِلى الطبقتين الأدنى ـ الوسطى ـ والوسطى وكثيرين من المتعلمين المتدينين والتنظيمات الأكثر ثورية. وكذلك يدعم هذا الجناح الطبقات الأدنى الوسطى ـ والوسطى في المدن والمناطق الريفيَّة. هذا الجناح يدافع عن الملكية العامة، وإدارة المؤسَّسات الكبيرة. وكداعمين للزراعة فهم يريدون لمنتوجات الأطعمة أن تُستهلك داخل إِيران وعدم تصديرها. وهم ضد التجارة الحرّة والانفتاح على قوى الاقتصاد العالمي في آن واحد. وكذلك فهم يشدِّدون على الاعتماد على الذات، والمواجهة مع القوى العظمى. ويستهزئون بالمحافظين بالقول أنهم مناصرون لـ«الإِسلام الأمريكي» لأن المحافظين يسمحون بالتعامل مع «الشيطان الأكبر». وهم يدّعون أن إِسلامهم هو «إِسلام النبي محمَّد» أو «إِسلام المستضعَفين».

ويقف جناح الوسط ـ البراغماتي كجسر بين المجموعتين. ففي حين أن هذا الجناح مدعوم من المتعلمين المتدينين والطبقة الوسطى الجديدة والتكنوقراط فإنّهم أيضاً يتمتعون بثقة معظم الطبقات في سائر

أنحاء إيران. وأعضاء هذا الجناح مثال كلاسيكي على الذين يؤيّدون أمراً ما ولكن بتحفظ أو ضوابط. فَهُم يؤيّدون اقتصاد السوق، لكن مع ضوابط ويدعمون الرأي القائل أن هناك حاجة لإصلاحات اجتماعية ـ اقتصادية وأيضاً المزيد من الإصلاحات السياسية لكنّهم يراوغون في تنفيذها. يدافعون عن التجارة الحرّة ولكن فقط داخل حدود معينة: لا يريدون أن تتعرّض إيران لمخاطر الاقتصاد المفتوح. يدافعون عن التعايش السلمي مع دول إسلامية أُخرى ويريدون بناء مجتمع مثالي بدلاً من تصدير الثورة الإسلامية كما يقترح الراديكاليون. في سنة 1989 دعوا إلى التغيير في الدستور ونجحوا في إلغاء منصب رئيس الوزراء مما أدّى إلى نقل صلاحيات هذا المنصب إلى رئاسة أقوى للدولة.

منذ انتهاء الحرب الإيرانية ـ العراقية ـ والأكثر من ذلك منذ وفاة الخميني ـ فإن هذه المجموعة المركزية ـ البراغماتية تقرّر مسار مستقبل الأحداث في إيران. لم ينجحوا بعد في تحويل الأجنحة إلى مشاركة ديمقراطية على نطاق كامل، وهو الأمر الذي يبقى هدفاً بعيداً في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ولكن إذا نجحت الأجنحة الثلاثة في التعاون إلى المدى الذي يستطيعون فيه تحقيق استقرار سياسي كاف، وضمان اجتماعي يؤديان إلى ارتقاء الاقتصاد، فإنّهم قد يجعلون من الثورة الإسلامية ثورة مؤسّساتية. على أية حال فإنّها لن تكون ثورة من الحجم الكبير لكنها كافية للسماح لإيران بالاستمرار كدولة ثيوقراطية عصرية مع سياسة اجتماعية ـ اقتصادية هجينة. وسوف تتواصل المشاكل المتعلّقة بالأقليّات الدِّينية والإثنية. وفي حين أن الأكراد المسلمين والأرمن المسيحيين قد يستفيدون بشكل جيد فإن الأفغان المسلمين، والبهائيين

سوف يجدون استقبالاً فاتراً حتى عندما تستمر البراغماتية إلى وقت أبعد بكثير بعد رحيل رفسنجاني من الرئاسة[45].

إن التحديات التي تشغل جميع فروع الثقافة السياسية الإيرانية الراهنة تكمن في عمل إيديولوجي بالغ الحساسية: كيف بالإمكان الأخذ بالاعتبار العالم المعاصر في الوقت الذي يجب فيه عدم إلغاء أَو تقليص الفَرق الإسلامي. وحول هذه النقطة يمكننا اقتفاء أثر تأقلم وتماسك المفكرين الإسلاميين في إيران من الحداثي شريعتي[46] إلى الأصولي مطهري ثم إلى البراغماتي رفسنجاني. فهؤلاء يُشمِلون الفكر الإسلامي وتصنيفاته التقنيّة مع مدىً واسع من المعطيات التي يتعاطاها بوضوح العالم المعاصر والمشبعة حتى بالمراجع الفلسفية أَو العلمية لكنّها مع ذلك لا تفقد أبداً جذورها الروحية. وفي حين أن بوسع المرء التركيز على شريعتي أَو مطهري فإن رفسنجاني يستحق تركيزاً أكثر عليه وذلك لأنه من الصعب على المرء أن يجد مثله سياسياً مثقفاً في أوجه كثيرة. يتضح أسلوب رفسنجاني في الوعظ أيام الجمعة بالإضافة إلى ذلك في الخطابات التي تُلقى في المناسبات السياسية. وفي إحدى هذه المواعظ يدافع برشاقة عن القانون العدلي الإسلامي، بينما يُلمِّح في الوقت ذاته

(45) لمراجعة شاملة عن وضع الأقليات خلال المرحلة الأخيرة من مراحل الجمهورية الإسلامية الإيرانية انظر:

John L. Esposito and John O. Voll, Islam and Democracy (New York: Oxford University Press, 1997), 69-74.

(46) للمزيد عن شريعتي انظر:

Hamid Dabashi, Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran (New York: New York University pr,r, 1998), 102-46.

إلى أنه بالإمكان، ويجب جعله متأقلماً مع الأزمنة المتغيّرة:

> النقطة المهمّة هنا أن الإسلام الذي ظهر في شبه الجزيرة العربية قبل 1400 سنة ـ في موطنٍ كان فيه الناس أساساً من البدو ـ كان القانون العدلي لذلك المجتمع بوجه محدّد. وحتى ذلك القانون فقد تم نشره تدريجياً على مدار سبع أو ثماني سنوات. والآن فإن القانون الذي تم تنفيذه في تلك الأيام لأمة معينة يطمح إلى أن يكون القانون لعالم اخترقت فيه الإنسانية أعماق الأرض واستخرجت المعادن من عمق آلاف الأمتار تحت سطحها، كما أن الإنسانية تنافست في الفضاء للوصول إلى المريخ وصنعت أسلحة دفاعية وهجومية مدهشة من الذرّة، وقهرت الجو، والأرض، والجبال. . . في هذه اللحظة بالذات هناك الملايين من الناس المنهمكين في بحث عدلي من أجل مجتمع إنساني أفضل.
>
> إن الإسلام الذي جاء قبل 1400 سنة لمجتمع محدود في ذلك الوقت يرغب الآن أن يصبح نقطة ارتكاز الإدارة الاجتماعية [العصرية] وأمتنا تريد أن تستخدم نقطة الارتكاز هذه [كسلاح] لشن الحرب على العالم الإمبريالي كافة واختبار هيمنتها بواسطة هذه الوسائل. ومع مرور الزمن ظهرت ظروف فريدة من نوعها. كيف للإسلام [بدون التأقلم] أن يشمل جميع هذه الأمور الطارئة[47]؟

بالرغم من النداء الذي دعا فيه رفسنجاني إلى «شنّ حرب على العالم الإمبريالي بأسره» فإن نبرة هذا الخطاب هي نداء ملتهب للمرونة

(47) انظر: Amira Hmadi, Revolution and Economic Transition, 121.

الإِسلامية في وجه التقدّم العلمي والتكنولوجي الذي أعطى العالم المعاصر صورته الحالية. والواقع أن هذا الخطاب من الصعب القول عنه إنّه نابع من نظرة أصولية أَو راديكالية إِسلامية وحقيقة فإن الذي ألقاه هو الحاكم الفعلي للجمهورية الإِسلامية الإِيرانية يُظهر المدى الذي وصل إليه النجاح الأول للأصولية الإِسلامية من الطموحات المتعلّقة بالإِيمان للزعماء المؤسّسين للجمهورية الإِسلامية الإِيرانية. إذا كان على الخميني أن يبلع السّمّ حتى يوافق على وقف إطلاق النار مع خصمه صدام حسين فلا شك بأن عظامه قد تحرّكت في قبره بسبب نبرة ورسالة وخطاب رفسنجاني.

وهذه الرسالة تُظهِر المدى الذي قد تعمل فيه ذكرى الخميني المتواصلة، والتي تمتد إِلى بناء مدفن رائع لتخليده قرب مقبرة الشهداء في الضواحي الخارجية لطهران، على حجب حقائق أُخرى.

إذا كان على المرء أن يلاحظ الملصقات التي تعطي الخميني صورة الأسد، أَو كان للمرء أن يقارن بين الصور الشعبية مثل تلك التي تربطه بشكل المعبود والمفكر لعلي وحسين وهما المثالان الأعليان للمسلمين الشيعة، فإنه من السهل الاعتقاد أن الثورة الإِسلامية وأفكارها سالمة منذ وفاة الخميني في سنة 1989.

ومع ذلك فإن التغييرات التي يشير إليها خطاب رفسنجاني لا تقتصر عليه فقط. فهذه التغييرات تنعكس في أفكار كثيرة راهنة أُخرى في مرحلة ما بعد سنة 1989 في إِيران. خلال السنوات الثماني المنصرمة كان هناك نقاش حاد في الدوائر المدنية حول مستقبل المجتمع الإِيراني. وقد جاء

وقت كانت فيه الصحافة في إيران، خلافاً لما هو الحال في الدول العربية المجاورة، حرّة إلى حد «قامت فيه الصحف والمجلات الأكاديمية والكتب بتوفير منبر لنشر الأفكار التي لو نُشرت قبل عدّة سنوات لتم اعتبارها من الفكر المعارض».

وقد سُمح لمثقفين شعبيين من أمثال حسين عظيمي وعبد الكريم سروش حتى وقت غير بعيد بالتعبير عن آرائهم علانية، حتى عندما دعوا إلى إعادة تقييم دور الديانة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية[48].

قد يلبس صنّاع الثورات وبناة الدول ـ القومية الثورية نفس الحذاء لكنّهم لا يسيرون دائماً على نفس الإيقاع. ما كان صحيحاً للاتحاد السوفياتي من لينين إلى غورباتشوف أصبح الآن صحيحاً في الجمهورية الإسلامية ألإيرانية، لكن في فترة زمنية أقصر جداً. هناك أدلّة على وجود مراجعة فكرية عريضة لأهداف مجتمع إسلامي وهي منتشرة بشكل أُطلِق عليها «التفكير البديل»، أي بكلمات أُخرى فإن المعارضة التي تناهض السياسات الراهنة التي رسمتها شخصيات تحظى بالاحترام تقبل بطرح الدولة الشيعية، ولكن ليس بصيغتها الحالية. إذا ظهرت جمهورية ثانية داخل يرقانة الجمهورية الإسلامية الإيرانية فسوف تكون أكثر تسامحاً مع المعارضة الداخلية والفروقات الخارجية مما كان عليه الأمر مع الجمهورية الأولى. ولن تكون دولة خارجة عن القانون أَو حضارة عدائية. وبالأحرى

(48) انظر: Eric Hooglund, «The Pulse of Iran Today», Middle East Insight 11.5 (July-Aug. 1995): 40-47.
المقالة تتحدّث عن دور حرية التعبير والنقاش المفتوح في إيران.

سوف تقدِّم تطوراً يتوجب على الطلبة الذين يدرسون الرأسمالية المعاصرة الترحيب به: ففي حين أن النّظام العالمي قد لا يكون واحداً فإن أجزاءه تترابط في ما بينها كما بالإمكان المحافظة على ميزان الثقافة هذا ـ فقط ـ إذا تبنّت كل دولة ـ قومية التبادل مع الدول ـ القومية الأُخرى التي لا تقبل أَو تعارض جزئياً شعار الأصالة. سوف يظل الأصوليون في إِيران أو في مصر أو في أية دولة ـ قومية يحملون الأمل لنظام عالمي جديد في أساسه، لكنهم في هذه الأثناء يتوجب عليهم العيش مع النّظام الراهن وهو الأمر الذي سيفعلونه.

ومع ذلك فمن الضروري النظر إِلى التجربة الإيرانية مع القومية الدِّينية في مستوى أكثر عمقاً مما هو عليه الحال حتى الآن في معظم مواقع السياسات العامة والقطاعات الصحافية وخاصة في الولايات المتحدة. وتكمن الصعوبة الكبرى ـ كما أشرنا إليها في الفصل السابق ـ في الدعم الهائل داخل المؤسَّسة السياسية الأمريكية لإعطاء الامتيازات للمصالح الخليجية. تُرجم ذلك إِلى السماح للسعوديين باستخدام أكبر للمؤسّسات الأمريكية وأيضاً إِلى مساعدة الجماعات المؤيدة للسعوديين مثل الطلبة الإِسلاميين لأمريكا الشمالية، والمجلس الإِسلامي العالمي وهو المجلس الذي احتج في ربيع 1997 على تمثال النبي مُحَمَّد في مبنى المحكمة العليا الأمريكية. بالرغم من أنّه ليس لمعظم هذه المجموعات عَلاقة خليجية ظاهرة فإنّها إما تحصل على التمويل من الخليجيين أَو تبقى متعاطفة معهم. أما بالنسبة للإِيرانيين فليس لديهم مجموعات مماثلة وهم غالباً ما يعملون عبر المراكز الثقافية التي تميل إِلى الاختلاف في ما

بينها حول الهوية الدّينية ـ السياسية عموماً والنّظام في طهران بوجه خاص[49].

قد تعتمد نظرة العالم السياسية لطهران على جيل جديد من البراغماتيين الأمريكيين إذا ما قاموا بتقييم الخسائر الطويلة المدى للمصالح الأمريكية الناجمة عن مماثلة العداء الإيراني للولايات المتحدة، العنيد الذي لا يتزحزح بالحط من قدر إيران بشكل عنيد لا يتزحزح أيضاً من قِبَل وزارة الخارجية الأمريكية. وإيران التي لا يمكن اعتبارها خطراً داهماً تشكّل أفضل موقع لدخول الجزء الداخلي من آسيا عبر بحر قزوين «وهي أيضاً أفضل مصدر للطاقة الجديدة في القرن الواحد والعشرين»[50].

لكن أكبر مورد لإيران ربما يكمن في شعبها المُتحرّك ذي العقلية التجارية، والذي يدرك بأغلبيته المزايا المتوافرة في الأسواق العالمية.

---

(49) حول أهمية المغتربين الإيرانيين وخصوصاً في الولايات المتحدة انظر:
Ron Kelley, Jonathan Friedlander and Anita Colby, eds., Irangles: Iranians in Los Angeles (Berkeley: University of California Press, 1993).

(50) هذا الاقتباس من:
Paul B. Henze and S. Enders Wimbush, «A New Policy for a New Middle East,» Wall street Journal, 31 Jan. 1997.

وهناك مقالة أُخرى كتبها:
Robert D. Kaplan, «Why the U. S, and Iran will be Friends Again,» Wall Street Journal, 10 Feb 1997.

انظر أيضاً:
Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Re,aking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1996).

فالإِيرانيون ممن هم من أبناء المدن يتحدَّثون الإنكليزية أفضل من نظرائهم في الدول الشرق أوسطية الأُخرى بالاستثناء الجزئي لتركيا ومصر. كما أن للإِيرانيين دراية أوسع بالقضايا الفلسفية والتقنية لعالم التكنولوجيا المتطوّرة.

ومع ذلك فهناك قلة من المراقبين يشكّون في أن العقبة الرئيسة لقبول إِيران في المجتمع الدولي العريض تكمن بشكل أكبر في الخلافات الداخلية حول الثقافة ولا يمكن نسبتُها إِلى حد كبير لسياسات واشنطن ـ لندن ـ باريس ـ بون. إن الحكّام الحاليين للجمهورية الإِسلامية الإِيرانية متمسّكون بموقفهم من نظام الملابس للنساء، وأيضاً من المشاركة النسائية في الساحة العامّة. ويبقى التركيز على النِّساء مركزياً للفَرق الإِسلامي أمام القِيَم وقواعد السلوك العالمية.

وإذا كان الاختلاف قائماً باستمرار فهو أيضاً مصقول. فالإِيرانيون المسلمون ليسوا وحدهم بطيئين في قبول الفروقات الجنسية التي هي بمنأى عن التصنيف الثنائي الشائع في البيانات العقائدية، بل هناك أيضاً مسلمون في دول مسلمة أُخرى يشاركونهم هذا الواقع. يوفر دور النِّساء ومكانتهن ومستقبلهن المفتاح لفهم المعضلات الاجتماعية للإِسلام. وهذه الأمور تسمح أيضاً للمرء برؤية الفروقات الداخلية للدول المسلمة. من الضروري معالجة قضية النِّساء خاصة أن بعض الرجال المسلمين لا يسيطرون على النِّساء فحسب بل يوجّهون الأفكار التي يحملها الناس عنهم.

في الجزء الثاني من هذا الكتاب سوف أحاول توضيح تأثير

الإيديولوجيات الذكورية والنّظام الأبوي الذي يفرضونه على النّساء من بنات دينهم. وفي الوقت ذاته سأحاول رسم الخيارات المستقبلية التي تعطي النساء المسلمات النفوذ في «مجتمع ما بعد المرحلة الإسلامية» كما يصفه أحد المراقبين عندما يتحدّث عن إيران في أواخر القرن العشرين[51].

(51) انظر: Asef Bayat: «The Coming of a Post-Islamist Society,». Critique 9 (Fall 1996): 43-52.

الجزء الثاني

النساء المسلمات والأصولية الإِسلامية

عودة إلى الرباط المزدوج

لقد أوضحت دراسةٌ أُجريت مؤخراً أهمية الجنس (الذكورة والأنوثة) في كتابات فرانز فانون Frantz Fanon النقدية للمجتمعات الأفرو ـ آسيوية في حقبتي الاستعمار وما بعد الاستعمار. وكان هدف فانون Fanon الذي لم يتحقَّق بالكامل أن نظاماً اجتماعياً جديداً ـ أكثر كرماً وأكثر مساواة لجميع مواطنيه ـ سوف يَظهر في أعقاب الحكم الاستعماري. وبالرغم من عدم مثابرته على الطريق الذي كان يلتمسه فقد سعى فانون للتوجه نحو مواصفة حقيقية للإنسانية «تأخذ ظروف المرأة كعلامة في مكان وزمان مُحدَّدينْ يستطيع فيهما الإنسان أن يُكوّنَ نفسه بشكلٍ حقيقي»[1].

إن دراسة كتابات فرانز فانون الحديثة توضح أن الدولتين «الأصولية والاستعمارية البريتورية الجديدة» قد فشلتا. فكلتا الدولتين تسعى إلى إبقاء النِّساء المسلمات في حالة من التهميش. وكما هو الحال بالنسبة للنساء الآسيويات والأفريقيّات فإن معظم النِّساء المسلمات لا يتمتعن حتى الآن بالفُرص التعليمية، أَو المهنية المتوافرة لآبائهن، وأشقائهن، وأزواجهن

(1) انظر: Sekyi-Otu, Fanon's Dialectic of Experience, 214.

وأبنائهن. وفي الوقت الذي تتوافر فيه الآن معلومات أكثر عن الظروف المختلفة التي تميّز حياة النّساء المسلمات فإن هذه المعلومات تعمّق بدلاً من أن تقلّص الشعور بالقمع الذي يواجهنه. لقد اعتقد البعض أنّه ومع مرور الوقت فإن الدولة ستقوم بالتقليص من قبضة التقاليد التمييزية. ولكن كما أظهر هشام شرابي فإن الدولة العصرية ذاتها سقطت وانحنت لقواعد السلوك الأبوية الجديدة[2]. وحتى عندما حقّق التعليم تقدّماً كبيراً ـ كما هو الحال بالنسبة للعراق ـ فإن الدور العام للنساء لم يتغيّر وفق المراد.

إن العامل الأكبر الذي يُعيق النِّساء في العالم الإسلامي هو ذاته الذي يلازم الرجال: الافتقار للفرص التطويرية الاقتصادية في تلك الدول داخل «النّظام العالمي الجديد». هذا العامل ليس هو العامل الوحيد، كما أن تأثيره لم يمر دون أي تحدٍ. لكن إذا أراد المرء أن يبدأ بفهم سلسلة الخيارات المتوافرة للنساء المسلمات فإن عليه أَن يذكر ما هو غير متوافر لهنّ: نمط الحياة البورجوازي الذي يستلزم مجالاً عاماً من الفرص للرجال والنِّساء ـ على حد سواء ـ مع توافر الموارد التعليميّة والتوظيفيّة والاتصالاتيّة والاستهلاكيّة. غير أن مثل هذه الموارد غير متوفرة لمعظم المسلمين الأفارقة والآسيويين بغضّ النظر عما إذا كانوا رجالاً أَو نساءً. وفي حين أن الاعتراف الصريح بغياب هذه الموارد قد يدفع إِلى قراءة حتمية اقتصادية للعالم الإِسلامي فإنّها ـ أيضاً ـ تؤدي بالآخرين إِلى تحديد تقييم واقعي للخيارات المحلية والاحتمالات المستقبليّة.

(2) انظر: Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (New York; Oxford University Press, 1988).

وبما أن هنالك طبقةً وسطى محدودة في معظم الدول الإِسلامية، فإن عدم المساواة الاقتصادية ما تزال تضع بضعة أغنياء ـ من التجّار أَو من أصحاب الأراضي ـ فوق جماهير المدن والأرياف الفقيرة. ويبقى الجيش واحداً من القنوات الرئيسيّة للتقدّم الاقتصادي، والاجتماعي، شريطة أن تتوفر في المرء السّمات القبلية، أو الطائفية المناسبة للحصول على ثقة الطبقة الحاكمة في بلده. أما بالنسبة للقيود التعليمية فهي شديدة. فالأمر لا يقتصر على وجود عدد قليل جداً من الجامعات، مقابل عدد كبير من الراغبين في الالتحاق بها، وإنما أيضاً هناك غياب لمؤسَّسات التكنولوجيا المتطورة ذات النوعية العالية. وينتج عن هذا الأمر أن الفئة الغنية القليلة العدد (8 من أصل كل مئة شخص) يتأهلون للحصول على بطاقات التسليف، لإرسال أولادهم للدراسة في الخارج. وهناك بديل آخر يتمثّل في توظيف الأجانب للقيام بالأعمال التي لا يعرفها المهنيون المحليون لأنّهم لا يستطيعون تعلّمها في بلادهم.

إن اللاتماثل الجنسي [من حيث الذكورة والأنوثة] يتعزّز بمثل هذه القيود المؤسَّساتية. وفي حين أن التقاليد قد تُستخدم ذريعةً لحرمان النساء من دخول سوق الوظائف العامّة فإن الواقع يؤكّد أَن انتشار البطالة أَو عدم التوظيف المناسب بين الرجال يؤدي بهم إِلى التنافس في ما بينهم على الوظائف القليلة العدد، وهذا الأمر يضمن بالتالي استمرار استثناء أَو تقييد النساء المسلمات من الوظائف في القطاع الصناعي أَو العصري في بلادهن.

وهكذا يصبح الرباط المزدوج ثلاثياً: فكونها مسلمة، وكونها أنثى، وكونها مُهمّشة اقتصادياً يستبعد ـ على ما يبدو ـ جميع الخيارات اللّهمّ إِلاّ

تلك الأكثر يأساً. ومع ذلك فإن هناك أصواتاً نسائيةً ترتفع احتجاجاً على النّظام الحالي. فالنّساء المتعلّمات يعبّرن عن احتجاجاتهن بواسطة الكتابة ويقُمن أيضاً بالتعبير عن احتجاج النّساء غير القادرات على الكتابة أَو القراءة. فكثير من النّساء يتحدثْن عن قصص العنف على عدة أصعدة. فالعنف الاجتماعي والمُدرك يعملان على تجاهل وتقليص المجموعات المُهمَّشة، أَو المرهوبة الجانب، إلاَّ أن النساء المتعلّمات أنفسهن يعانين من عنف جسدي لا يمكن وصف أوجاعه على أنّها «مجرد» فرق حضاري. وحيث تكون هناك مقاومة فإنّه يتوجب علينا تسليط الضوء عليها، لكن يجب في بادئ الأمر العثور على مواقعها.

هناك مثال من مصر يُظهر أبعاد المعضلة التي تواجه البحث العلمي المسؤول حول النساء المسلمات. لم تَعمَدْ دراسات كثيرة إِلى استكشاف الموقف غير الواضح للنساء العاملات المحجّبات. لكن هذا الموضوع عالجته الدراسة التي أعدّتها أرلين ماكليود Arlene Macleode تحت عنوان «التعايش مع الاحتجاج: النّساء العاملات والتحجّب الجديد والتغيير في القاهرة»[3]. تُظهِر دراسة ماكليود حول نساء الطبقة الوسطى في القاهرة أَن المحجّبات يقاومن عبر التعايش والاحتجاج في آن واحد. وهن يفعلن ذلك بإظهار الوعي المتناقض الذي لفت الانتباه إليه غرامشي Gramsci: فالعمل في وظائف حكومية ذات مستويات متدنية، يعني أنّهن يفعلن ذلك استجابةً للضغوط الاقتصادية التي تتطلّب الحصول على أكثر ما يمكن من المداخيل المالية، وفي الوقت ذاته فهن قادرات على التعبير عن الولاء

(3) انظر: .New York: Columbia University Press, 1991, esp. 142-63

الإسلامي عبر طراز ملابسهن المميزة. وكما تشير ماكليود فإنّهن بذلك يعطين معنىً دينياً للحجاب الذي يرتدينه، ولكن إلى درجة أن تحجبهن يبقى محض وسيلة تقدم الذريعة للسماح لهن بالعمل من قِبل أقاربهن وأصدقائهن المحافظين بحيث يبقين يقظات للطُّرق التي قد تعترضهن، بدلاً من أنْ تسبقهن اللهجة الإسلامية المتصاعدة إلى القاهرة المعاصرة.

وخلافاً للتحليل الدقيق لماكليود فإنّ القصّة العامة للأصولية الإسلامية النّسائية غالباً ما تُروى عبر تحديد الجماعات النّسائية التي تظهر - جنباً إلى جنب - إلى جانب المجموعات الرجالية. وتفترض هذه القصة (أ) أن النِّساء الأصوليات يشاركن الرجال الأصوليين بجدول الأعمال الاجتماعي، والسياسي ذاته، و(ب) أن النِّساء يشاركن في تحديد البرنامج العام للاحتجاج. والواقع أنّ الافتراضين المذكورين ليسا صحيحين. فالنِّساء الأصوليات من حيث التعريف مهتمّات بالقضايا الخاصّة وليس العامة: فالمنزل هو الذي يحفزهن وليس العناوين العريضة. ولهذا السبب بالذات فإنّه من النادر أن نرى مذكرات لامرأة أصولية مسلمة؛ فمهما يكن من شيء تفكر وتشعر به، أو تتطلع إليه فإن الرجل الأصولي هو الذي يعبر عنه على أفضل وجه[4]. وحتى عندما تشارك النساء في الاجتماعات

(4) الاستثناء الوحيد نجده في زينب الغزالي مؤسّسة جمعية النساء المسلمات في مصر. لقد أُعيد طبع مذكراتها في السجن مرات عدة، لكن حياتها عاصفة بالتناقضات، ليس أقلها استقلاليتها على طريقتها الخاصة عن زوجها.

انظر:

Valerie J. Hoffman, «An Islamic Activist: Zaynab al-Ghazali,» in Elizabeth W. Fernea, ed Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change (Austin: University of Texas Press, 1985).

العامة، إما لعرض البنادق أَو إطلاق الشعارات، فإن وجودهن وكذلك أداءهن ـ كما يمكن للمرء أن يتصور ـ هو من وضْع الرجال. وليس هناك أساس واقعي للمرأة الأصولية المستقلّة الاختيارية. يصنع الرجال مساحة للتمثيل النِّسائي، وهؤلاء النِّساء صرن ممثّلات لأن الرجال قاموا باختيارهن، وتوجيههن إِلى الأهداف التي يحبّذها الرجال. ويشدِّد الأصوليون على أَن النِّساء بالطبيعة أضعف من الرجال من الناحيتين العقلية والجسدية، ـ ومع ذلك، وبما أن النِّساء يمتلكن القدرة على إِلهاء الرجال ـ فإن التفويض الإِسلامي يستدعي خلق مجالات عامّة منفصلة والمحافظة عليها. وكما لاحظ المنظِّر السياسي الفرنسي أوليفييه روا Olivier Roy فإن المحظور الحقيقي بالنسبة للأصوليين هو الاختلاط: فالمسار التعليمي للنساء يجب أَن يبقى منفصلاً عن مسار الرجال[5].

وسوف أحاول في الصفحات اللاحقة التَّخفيف من الحُواذ الذكوري الذي تتميّز به معظم الدراسات حول الأصولية الإِسلامية. ولن أنظر في مسألة النِّساء المُستَغَلاَّت من قِبَل الذكور، وإنما سأناقش الدور ـ أَو الأدوار ـ التي تسعى نحوه ـ أَو نحوها ـ في الدول القومية المسلمة. وسوف أحاول أيضاً تقييم مدى التغيير الذي حدث لهذه الأدوار في ثلاث دول ـ قومية مسلمة هي إِيران ومصر والباكستان.

إن اختيار هذه الدول الثلاث المسلمة «كممثلة» يعكس الاستشهاد المتكرر بها في جميع الدراسات التي تدّعي أَنّها تتصارع مع القِيَم

= وأيضاً:

Miriam Cooke, «Prisons: Women Write about Islam,» Religion and Literature 20. 1 (Spring 1988).

(5) انظر: Roy, The Failure of Political Islam, 59.

الإسلامية. وكذلك فهي تلمس مناطق جغرافية متباينة من العالم الإسلامي الواسع. فإيران دولة آسيوية وشرق أوسطية ـ على حد سواء ـ ومصر دولة شرق أوسطية وأفريقية، والباكستان في جنوبي آسيا، مما يعكس العلاقة بين آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية. والأهم من ذلك أن جميع هذه الدول الثلاث كان عليها التأقلم مع الامتداد التجاري لأوروبا الغربية والولايات المتحدة. وهذه الدول أيضاً لديها إلى حد كبير الملامح المؤسَّساتية المماثلة التي تعيقها أمام النّظام العابر للدول، القائم عليه والذي ترسمه الرأسمالية العالمية.

وعندما يتابع المرء الظروف المتغيرة للنساء المسلمات، فإنّ بوسعه اختيار دول غير إيران ومصر والباكستان، ومع ذلك فإن العوامل المشتركة المتمثِّلة بالتنوعية الجغرافية، والأوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية لهذه البلدان تعطينا القدرة ـ على الأقل ـ للتمعّن في الأنماط التي قد تنطبق على المناطق الآسيوية والأفريقية الواسعة التي تُعرف بالعالم الإسلامي.

ولكن لماذا نبدأ بإيران؟ لأن الأصولية الإسلامية بدأت في إيران. فإيران تحدد معيار التصور الذكوري ـ المحدد للأصولية الإسلامية. وكذلك ـ أيضاً ـ فهي تحدّد معيار التصور للنساء. وإيران لا تؤشر فقط إلى عودة القِيَم الإسلامية كعنصر مهيمن ضمن الهوية الوطنية في مجتمعات مسلمة كثيرة ـ ولكن أيضاً فإنّ النّساء الإيرانيات ـ على وجه الخصوص ـ لديهن مشاركة في ذلك المجتمع قبل سنة 1979، واسعة جداً، وموثّقة على نحو كبير مما يتيح لنا أن نختبر هذه المشاركة لفهم القوة ـ التي يسميها البعض «الغضب» للأصولية الإسلامية.

لقد كان لنظام البهلوي سياسة محددة تجاه النِّساء. فقد حاول هذا

النّظام، الذي اعتنق قواعد السلوك الأوروبية ـ الأمريكية فرض هذه القواعد على النِّساء الإيرانيات في القرن العشرين. وتتضمن اللحظات الرئيسية لهذه المحاولة ما يلي:

1935 ـ 1936	إجبار النساء على عدم ارتداء الحجاب في الأماكن العامة
7 كانون الثاني/ يناير 1937	تعيين هذا اليوم للاحتفال به كيومٍ للنساء من قِبَل رضا شاه
1938	جامعة طهران تَقبَل أول مجموعة من النِّساء
1958	إقامة المجلس الأعلى للنساء؛ في أواخر سنة 1966، ثم تمَّ استبداله بمنظمة النِّساء الإيرانيات (WOI) التي كان لها فروع رئيسية في كل المدن
كانون الثاني/ يناير 1963	كان هناك ضمن النقاط الست للإصلاحات المعروفة بالثورة البيضاء وعد بإعطاء النِّساء حق الانتخاب
1967	قبول النِّساء في سلك القضاء وأيضاً تجنيدهن في أسلاك الشرطة والجيش
1967	المصادقة على قانون الحماية العائلي الذي تم تعديله في سنة 1975 لتقديم القبول المشترك للطلاق.

وفي فترة 44 عاماً من سنة 1935 الذي تم فيه حظر الحجاب إِلى سنة 1979 عندما وُلدت الجمهورية الإِسلامية الإِيرانية فإن هذه المبادرات الحكومية أدّت إِلى نتائج من بينها ما يلي:

* اتسعت منظمة النِّساء الإِيرانيات لتصبح شبكة مؤلَّفة من 400 فرع و118 مركزاً مع 51 جمعية منضوية تحت لوائها. قامت المراكز بتقديم التدريب المهني وصفوف محو الأمية ورعاية الأطفال والإرشاد القانوني والمهني بالإِضافة إِلى التخطيط العائلي.

* ارتفع عدد الفتيات اللواتي التحقن بالمدارس الابتدائية ومعاهد التدريب المهني بشكل كبير، حيث وصل إلى عشرة أضعاف ما كان عليه في السّنوات العشر التي سبقت مطلع السبعينات. ومع حلول سنة 1978 كان النِّساء يشكلن 33 في المئة من مجموع طلبة الجامعات، والكثيرات منهن بدأن في اختيار حقول دراسية غير تلك التي تُعرف تقليدياً على أنّها حقول نسائية. فعلى سبيل المثال فإن عدد الطالبات في كلية الطب في سنة 1978 كان أعلى من عدد الطلاّب الذكور.

* مع حلول سنة 1979 دخل مليونا امرأة إِيرانية في عداد القوى العاملة (من أصل 20 مليون امرأة في إِيران). وكان نحو 200 ألف امرأة قد انخرطن للعمل في الجقول الاختصاصية والأكاديمية، بينما انضمت 150 ألف امرأة أُخرى للعمل في القطاع العام، وتولّت 1500 امرأة العمل كمديرات، أو مسؤولات في أماكن العمل. وكان هناك أكثر من 1800 بروفيسورة جامعية، كما أن النِّساء عملن في الجيش وسلك الشرطة، وتولين مناصب في القضاء وسلاح الجو والمهندسات ـ وفي كل الحقول ـ باستثناء النشاطات الدينية. لقد كانت مدارس الشريعة المؤسَّسات الأكاديمية الوحيدة المسدودة أمام النِّساء.

* وكذلك فُتحت المساحة السياسية أمام الإِيرانيات، وتم تشجيعهن على الترشح للمناصب العامة. في سنة 1978 تم انتخاب 33 امرأة من أصل 1660 مرشحاً للمجالس البلدية. وكان هناك 22 امرأة من أصل 270 عضواً في البرلمان. كما كانت هناك وزيرة وسفيرة

وحاكمة مقاطعة بالإضافة إلى خمس رئيسات للبلديات[6].

وبقدر ما كانت هذه الإنجازات بارقة أمل للنساء الإيرانيات فإنّها كانت تعتمد على دعم الحكومة لاستمراريتها. لم تكن هناك مبادرات من القطاع الخاص. كما أن القطاع الخاص لم يبدأ في اكتساب الاستقلال المؤسّساتي الذي يسمح له بمنافسة المبادرات الحكومية، أو أن يكون مُكَمِّلاً لها. ونتيجةً لذلك ـ فعندما سُحب الدعم الحكومي لدى عودة الخميني ـ تم قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية وامَّحت علامات التألق العام للنساء الواردة أعلاه، وتم استبدالها بسرعة بأحكام تدعم غياب النّساء من الساحة العامة أو الظهور فيها:

في شباط/ فبراير 1979	تمّ تعليق العمل بقانون الحماية العائلية
آذار/ مارس 1979	حظر تعيين النّساء كقاضيات وعدم السماح لهن بتولي المناصب المنطوية على صنع القرارات؛ فرض التحجّب في الأماكن العامة؛ إغلاق مراكز رعاية الأطفال؛ حظر النساء عن التنافس في الرياضة الدولية.
أيار/ مايو 1979	حظر المدارس المختلطة، والفصل بين النّساء والرجال في المقاهي والباصات.

(6) معظم هذه الشخصيات مأخوذة من الموجز الرائع الذي تعرضه:

Mahnaz Afkhami «Iran: A Future in the Past- The Prevevolutionary Women's Movement,» in Robin Morgan, ed., Sisterhood is Global (New York: Anchor- Doubleday, 1984), 335.

انظر أيضاً مراجعة Haideh Mogttissi حول مقالات Mahnaz Afkhami وErika Friedl في:

In the Eye of the Storm: Women in Post Revolutionary Iran [Syracuse: Syracuse University Press],

وأيضاً في:

International Journal of Middle East Studies 28. 2 [May 1996]: 293-295.

كانون أول/ ديسمبر 1979	محاكمة أول امرأة كانت تتولى حقيبة وزارية في عهد الشاه (طبيبة ومعلمة، وقد تولت منصب وزيرة للتعليم من سنة 1968 إلى 1975)، وقد أدينت لنشرها الفساد على الأرض وحُكم عليها بالموت رمياً بالرصاص.
آذار/ مارس 1980	انتخاب أول مجلس إسلامي، وكان في عداد أفراده البالغ عددهم 270 عضوان من النساء فقط.
نيسان/ ابريل 1980	إغلاق الجامعات إلى أجل غير مسمّى
أيار/ مايو تموز/ يوليو 1981	اتخاذ إجراءات أُخرى لتطبيق التحجّب الإجباري مثل طرد النّساء غير المحجّبات من الوظائف العامة.
تموز/ يوليو 1981	المجلس يصادق على قانون العقاب، وهو القانون الصارم على المخالِفات من النّساء.

ومع ذلك فإن الإجراءات التشريعية، أَو القضائية التي اتُّخذت ضد المشاركة النسائية في الساحة العامة لا تحكي القصة بكاملها. فرجال الدين الشيعة الذين يهيمنون على الجمهورية الإِسلامية الإِيرانية يمجِّدون أيضاً أولئك النِّساء اللواتي يعملن وفقاً لمفاهيمهم (أي مفاهيم رجال الدِّين) المتعلِّقة بالأدوار النموذجية للنساء في دولة ـ قومية إِسلامية مثالية. وتستحق وجهة نظرهم التدقيق فيها، حتى عندما تلمس الفكرة السائدة حول ماهية النِّساء وما هو دورهن العام الحقيقي.

ويُعتبر التمثيل (أي العيّنات) هنا قضية هامة: التمثيل داخل الزعامة الدينية، والتمثيل داخل التعداد السكاني النسائي الإِيراني. فمن ذا الذي يتكلم كسلطة مسؤولة حول قواعد السلوك التي أقامتها الجمهورية الإِسلامية؟ وعلى أي من النِّساء تنطبق هذه القواعد؟ فهل تنطبق بشكل متساوٍ على نساء المدن والأرياف، وعلى نساء النخبة وغير النخبة، وعلى

الأغنياء والفقراء؟ إن مثل هذه الأسئلة حول التمثيل النسائي تعقّد قضية النِّساء والأصولية. ولكن ـ مع ذلك ـ فإن تحديد الجماعات الفرعية الموجودة داخل التعداد السكاني التي يُنظَر إليها كصورة واحدة، مع ما في ذلك من التعميم والمظهر المخادع، يسمح لنا بإدراك مستقبل النِّساء في دولة ـ قومية إسلامية.

وقد يكون الناطق المسؤول الذي يرسم النظرة الأصولية للنساء إما الخميني أَو مطهري. الخميني هو الشخصية المعروفة أكثر، ولكن مطهّري هو المفكر الأكثر ثباتاً. ويبدو موقف الخميني معقّداً بسبب التناقض الظاهر في بعض بياناته التي ظهرت من ناحية وكأنّها تعطي الأمل للمشاركة النِّسائية العامة في الجمهورية الإِسلامية، ومن ناحية أُخرى فإن كتاباته ونصوص دستور 1979 تمجّد النِّساء كمجرد مربيات للأطفال ومعلّمات، أي أنّهن المقيمات في المساحة المنزلية[7]. لكن على الجانب الآخر فإن مطهري تعمّق بشكل منهجي في مسألة المرأة ودور النِّساء الاجتماعي. ولا يقل مطهّري عن الخميني في نزعته السلطوية، لكنه أفضل من حيث الطريقة التي يُناقش بها. ومن خلال كتابات مطهّري نستطيع أن نتعرّف على وجهة نظر فريدة لرجال الدِّين الإِيرانيين تجاه المرأة[8].

---

(7) هذه التناقضات تحدّدها:

Kamelia Radwan و Freda Hussain في: «The Islamic Revolution and Women: Quest for the Quranic Model,»26a td 26aFreda Hussain, ed., Muslim Women (New York: St. Martin's Press, 1983), 48-51.

(8) لدى مطهري تاريخ حافل بالمحتدين. إبراهميان لا يرى فيه مفكراً، ويصف نقده لماركس، وتحليله الطبقي بـ«جدلية محافظة من الدرجة الثالثة تهدف للحفاظ على الوضع القائم مع الاستجواب الضمني لهيكلية النفوذ السياسي». =

بالإمكان تحديد وجهة النظر هذه بالأخذ بعين الاعتبار الأمرين التاليين: (1) متطلبات الزواج و(2) التحدي الناجم عن الغرب المعاصر وقواعد سلوكه الاجتماعية. فالتحدي الرمزي الذي يمثّله الغرب كبير إلى حدّ أنّه من الواجب المحافظة على الزواج التقليدي مهما كانت التكاليف. ومطهّري لا يكتفي فقط بترديد ما الذي يفعله الإسلام أو كيف يجب أن يتصرّف المسلمون بل يقوم بتأطير وجهات نظره الشخصية كحجج مضادة لحجج خصومه الذين يبشّرون بأفكار الحرية والمساواة. ويهاجم مطهّري الفكرتين بجرأة، في محاضرتين الأولى تحت عنوان: «حقوق المرأة في الإسلام» والثانية «الأخلاقيات الجنسية في الإسلام وفي العالم الغربي». وبالرغم من أن المحاضرة الأولى أقصر بكثير من الثانية إلاّ أنّها تشتمل في شكل موجز على الأمر المُسَلَّم به والمركزي في نهج مطهّري: يجري تعريف النّساء بشكل رئيسي على أنّهن كائنات جنسية حيث إنّ تمايُزَهن الجنسي يوفّر الشرط لأدائهنّ الأوسع كأعضاء في المجتمع. وفي حين أنّه يتنصّل من أي فكرة مسبقة حول جنسانية المرأة فإنه يسترسل في ما يصفه «بالحاجة الأساسية للتقييد الإنساني للرغبات والغرائز الطبيعية»[9]. ومع أن هذا التقليد ينطبق على الرجال والنّساء معاً فإن النّساء هن اللواتي يتحمّلن ثِقل مسؤولية تهدئة اهتمامات الرجال. أما التحركات الرامية لإعطاء الرجال الامتيازات، والتي تُركّز على «الأخلاقيات الجنسية» فإنّها تتضح

= انظر مراجعة داباشي Dabashi في:

International Journal of Middle East Studies 28 2 [May 1996]: 300.

(9) انظر: Motahhari, Sexual Ethics in Islam (Muslim Student Association - Persian Speaking Group, n. d.), 33-45.

بشكل قوي عندما يضع مطهّري قائمة بالاتهامات، التي يشعر أن الغربيين الإباحيين يرفعونها (بدون مبرّز، طبعاً) ضد أنصار الأعراف التقليدية. وهي:

1 ـ شعور الرجل بامتلاكه للمرأة.

2 ـ الغيرة عند الرجال.

3 ـ اهتمام الرجل بإثبات أبوّته للطفل.

4 ـ الزهد والتّنسّك المبني على إثم وشرّانية العلاقات الجنسية الإنسانية.

5 ـ شعور المرأة بعدم الطهارة نتيجة لطبيعة الحيض الذي يلازمها.

6 ـ امتناع الرجل عن إقامة علاقات جنسية مع امرأة في فترة الحيض.

7 ـ القصاص الشديد الذي تتحمّله النساء على أيدي الرجال عبر التاريخ المدوَّن.

8 ـ التسبّب في جعل النساء يعتمدن على الرجال من الناحية الاقتصادية[10].

بمعزل عن التهمة الرابعة التي تنطبق على الرجال والنِّساء ـ على حد سواء ـ والبند الخامس الذي هو انعكاس نسائي فإن جميع التهم الأُخرى تتعلّق بضغينة الرجال. فالرجال هم الذين يهمّشون ويُخضِعون النِّساء إما نتيجةً لعدم الشعور بالأمان أو في مسعاهم للوصول إِلى النفوذ. ولم يُفنّد

(10) المرجع السابق، 20 ـ 21.

مطهّري أبداً هذه التهم؛ وهو يبدو وكأنه يفترض أنه أَزال وصمة العار عنها، عبر وضعها في قائمة مسلسلة بدون التعليق عليها.

وبالرغم من منطقه الموجَّه إلى المشاعر فإن حُجَّة مطهّري تُظهِر شكلاً من أشكال المنطق. فالمنطق الذي يتابعه هو منطق الدحض الداخلي، أي دحض الغرب من خلال الغرب. فهو يورد حالة بعد حالة كيف أَن الخُلقية التقليدية تعمل بنجاح، بينما تفشل الأخلاقيات المعاصرة القائمة على مبدأ عدم التدخّل. ومن المفارقات أن مطهّري يستحضر ـ كشهود بالإنابة عن موقفه ـ مفكرين غربيين بارزين من أمثال بيرتراند راسل Bertrand Russel، وويل ديورانت Will Durant وحتى وليام جيمس.

والضعف الكبير في موقف مطهّري لا يقع كثيراً في شكل حجته بقدر ما هو واقع في أطروحاته غير المنطوق بها، وبالتالي غير المدَقق فيها. فقبل كل شيء ينظر إلى المرأة على أنّها كائن جنسي، ولذلك فهو يحدّدها منذ البداية داخل نظرة عالمية تستثني الأدوار الاجتماعية التي تعتبرها نساءٌ معاصراتٌ كثيرات على أنّها أدوارٌ مُسَلَّم بها: حرية الحركة والمساواة أمام القانون وحق التعليم العالي (إما في الجامعة أَو في المعاهد التقنية) وفرص التوظيف في القطاع التجاري أَو الطب أَو القانون، أَو الحكومة مع التوقع بالترقي إلى أَعلى الوظائف أَو المناصب في كل هذه المجالات. لا يستشهد مطهّري أبداً بهذه الخيارات، ولا يعترف بها كحقوق للنساء لأنه ليس هناك واحد منها متعلّق بالفكرة التكوينية لهوية المرأة، وهي هويتها ككائن جنسي.

ومطهّري ليس الوحيد الذي يحمل مثل هذه الآراء، بل يشاركه فيها

رجال دين آخرون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ورجال ونساء إيرانيون آخرون، وإيرانيون غير مسلمين، وحتى بعض أولئك الذين يطلق عليهم وصف «التقدميين». أحد هؤلاء «التقدميين» أكاديمي مسلم معاصر من تونس أعلن أن «سيادة الرجل أساسية في الإسلام»[11].

إذا كان هذا الأكاديمي على حق فإن المجتمع الإسلامي الحقيقي يجب أن يكون مجتمعاً ذا نظام أبوي [Patriarchal]. ولكن هل هو على حق؟ وهل هناك احتمال أن سيادة الرجل ليست أساسية في الإسلام؟ أو: ألا يكون أمر هذه السيادة عائداً لبناء المجتمع الإسلامي الذي تطور منذ زمن النبي محمَّد، وهو بناء على اختلاف ليس فقط مع القرآن، وإنما مع المسلك المثالي لحياة النبي ذاته؟ في مطلع العشرينات أكّدت هذا الأمر الناشطة اللبنانية نظيرة زين الدين عندما قالت إن علماء الدين هم الذين حبسوا رسالة الجنس [من حيث الذكورة والأنوثة] الشمولية للقرآن وأنزلوا مرتبة النِّساء إلى درجة أدنى من الرجال[12]. وكما كتبت بربارة ستوواسر Stowasser في تحليل حاد للنساء والإسلام في عهوده الأولى فإن: «خطأ القوانين والممارسات الظالمة ـ مثل عدم المساواة للنساء ـ لا يكمن في ما أنزله الله في كتابه الكريم، وإنما في ترجمة علماء الدِّين له... بالإضافة إلى الأحاديث الموضوعة أو أشكاله غير الحقيقية»[13].

---

(11) انظر: Abdelwahab Bouhdiba, Sexuality in Islam (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), 19.

(12) للسرد عن حياة نظيرة زين الدين ومقتطفات قصيرة من كتاباتها انظر:
Margot Badran, Miriam Cooke, eds., Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writings: (London and Bloomington: Virago and Indiana University Press, 1990), 270-78.

(13) انظر: Barbara F. Stowasser, «The Status of Women in Early Islam, Hussain, ed., Muslim Women. 37.

ومن المهم هنا الإقرار بأن هناك منافسة حول ما الذي يُعتبَر إسلاماً حقيقياً، وأن الاستشهاد بالأدلّة القرآنية غالباً ما يتضارب مع المراسيم الشرعية اللاحقة. ومن المهم الملاحظة بالقدر ذاته من الأهمية أن تحديد النساء لا يتم فقط في النص وإنما أيضاً على الصعيد الاجتماعي، حيث إنّ الانتماء للمدينة، أو الريف يُعتبر مهماً، مثلما هي مهمة الفروقات الطبقية. فمن النادر نقل التقارير عن النِّساء الريفيّات في الصحف والمجلات التي تتطرّق إلى النِّساء المسلمات. كما أن النِّساء الريفيّات غير متعلّمات وغالباً أميّات. ومع ذلك فإنهن يُمثّلن العدد الأكبر من النِّساء في إيران وأيضاً في مصر والباكستان[14]. ولا بدّ من القول إنه لا التحجّب أو تعدّد الزيجات يميّز حياتهن، كما أن القضايا المحرّكة للإيديولوجيات الأصولية وتلك المتعلّقة بحقوق المرأة لا تلقى لديهن اهتماماً كبيراً، حيث إنه لا الخضوع للأعراف الدِّينية أو التحرّر الاجتماعي لهما علاقة بواقع الحياة اليومية لهؤلاء النِّساء. ويبقى الجدل حول حقوق النِّساء بالمقارنة مع واجباتهن مجرد جدل لا أكثر ولا أقل. هذه المجادلات تفترض مقدماً مساحة للتأمّل مُحرَّمة على النِّساء الريفيّات، اللواتي تقاس قِيَمهن الاقتصادية والاجتماعية على أساس مقادير البقاء.

هناك دراسة رائعة في الأنثروبولوجيا تدعى (Women of Deh Koh)، وهي حول مجموعة من النِّساء الريفيّات الإيرانيات، تم إعدادها بعد قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية. هذه الدراسة تقدّم حكايات عدّة حول كيفية

---

(14) لإحصائيات فعلية حول الزواج والمتعلمين انظر:

Valentine Mogadham, «Women, Work and Ideology in Post-Revolutionary Iran,» Michigan State University Working Paper # 170 (May 1988) 124, n. 15.

تحمّل النِّساء. ومن القصص الشنيعة ما يتعلّق بقصة اغتصاب إحدى النِّساء في إحدى القرى. هذه القصة تُظهِر محدودية الخيارات المطروحة أمام النِّساء. لم يقتصر الأمر فقط على عدم إعدام المغتصِب، وإنما أصبحت المرأة هي التي تتحمّل أعباء هذه الجريمة؛ وحيث إنّها لم تعد عذراء فإن الخيار «الأفضل» أمامها هو الاقتران بالرجل الذي اغتصبها. لقد قاومت هذه النتيجة إلاّ أن أحاديث زميلاتها في القرية ـ في ما بينهن ومعها ـ لم يترك مجالاً للشك أن خيارها الوحيد (وهو الخيار الذي تُدفع الكثيرات من النِّساء لاختياره) هو الانتحار[15].

إذا كانت النِّساء في كل الأمكنة عُرضة للرجال، فإنّهن في الريف الإيراني أقل مقدرة على طلب الدعم أَو العثور على خيارات الدعم الهادفة للتغيير مما لو كان عليه الحال في مكان آخر. وهؤلاء النِّساء لا يعشن فقط بالاعتماد الاقتصادي على أقربائهن الذكور وإنما أيضاً يشكّلن رباطات عاطفية لنساء أخريات، مما يجعل الانتقاد مستحيلاً. إن أحد أكثر الاتهامات قساوة التي تتضمّنها سياسة الجمهورية الإِسلامية تجاه النِّساء تنتقد أيضاً النِّساء الإِيرانيات: «يجب وضع اللوم على النِّساء أنفسهن حيث إن. . . النِّساء غير مدركات لحقوقهن، وهن إما يحاولن تبرير القوانين الراهنة أَو إطلاق الصرخات لحقوقهن بدون أي دليل مسنود»[16]. هذا التحسّر هو لنساء المدن لأنه يتوجب على نساء الأرياف الاستمرار في التفكير حول حق واحد هو: حق البقاء.

(15) انظر: Friedl, Women of Deh Koh, 110-19

(16) انظر: Hussein Radwan, «The Islamic Revolution and Women,» 65.

منذ سنة 1979 بدأت النِّساء إلى جانب الرجال عملية نزوح بأعداد كبيرة من القرى. فأصبح كثير من المهاجرين الجدد إِلى طهران ـ التي وصل عدد سكانها في سنة 1997 إِلى 13 مليون نسمة جزءاً من البروليتاريا الجماهيرية، أَو التعداد السكاني المدني المؤلّف من الطبقة الوسطى ـ السفلى. وأيضاً فقد صار ضرورياً بعد تغيير منطقة السكن حدوث تغيير في التعابير المرئية للولاء الإِسلامي. ففي أماكن السكن المزدحمة ـ وغير الملائمة غالباً ـ ارتدت النِّساء الحجاب الأسود، أَو التشادور والمغنه [maghnae] (وهو رداء يغطي الرأس والذراع وسائر أنحاء الجسد باستثناء الوجه واليدين) كجواز مرور إِلى المساحة العامة. وبما أن جميع نساء المدن يتوجب عليهن ارتداء هذه الملابس فإِنّهن لا يصبحن فقط ملتزمات على شكل متساوٍ في المساحة العامة، وإِنما يصبحن أيضاً غير مقيدات بالمقدار ذاته من القيود الأبوية التي تحددهن في المساحة الخاصة، أي في منازلهن.

إذن فإن قانون الملابس المشتركة يسمح بظهور المشكلة الحقيقية للنساء: مكانهن في القوى العاملة. وحول هذه المسألة ظهرت وسوف يتواصل ظهور السجالات على جميع مستويات المجتمع الإِيراني. لقد سُدّت أمام النِّساء حتى وفاة الخميني جميع الوظائف الحكومية باستثناء التعليم والصحّة النسائية. إلاّ أنّه في السنوات الستّ الأخيرة «سُمح للنساء بدراسة أي شيء يُقبِلن عليه ودخول جميع الوظائف». وربما قد يهزأ المرء من مثل هذا التصريح باستثناء أنه صادر عن محررة مجلة «زنان» (النِّساء) وهي مجلة نصف شهرية تُعنى بشؤون النِّساء. وقد بدأت بالصدور في سنة 1991 ولم تتردد في التطرّق إِلى مواضيع مثيرة للجدل مثل ممارسات

الطلاق، وأوضاع النِّساء السجينات، والأفكار المغلوطة عن النِّساء في الكتب المدرسية، وصورة النِّساء في السينما الإيرانية ـ وعلى وجه الخصوص ـ القراءات المختلفة للآيات القرآنية المتعلِّقة بمكانة النِّساء(17).

إن مجلة زنان هي مجلة تشرف عليها نساء المدن، مثلما هي موجهة إليهن، أي إلى اللواتي استفدن من التعليم والتوظيف والدخول إلى المجالات العامة. وهن أنفسهن أعربن عن احتجاجهن ضد الجمهورية الإسلامية الإيرانية. لقد كتبن باندفاع وجادلن بفعالية قواعد السلوك الأبوية [Patriarchal]. وقامت الكثيرات منهن بعرض وجهات نظرهن عبر المطبوعات التي صدرت بالإنكليزية عندما كن منفيات في إنكلترا أَو أمريكا الشمالية(18).

إن الحرية النسبية التي تتمتّع بها النِّساء الإيرانيات تعكس رباطة جأش وإصرار اللواتي عشن عبر السنوات الأولى من الثورة، وحرب

---

(17) يقوم أريك هوغلاند بالاستشهاد بكثرة من مقابلته مع شالا شرقات رئيسة تحرير مجلة «زانان» وهي تدعي أنّها أول مجلة إسلامية تدافع عن حقوق المرأة في إيران.
انظر أيضاً:
Asef Bayat, «The Coming of a Post-Islamist Society,» Critique 9 (Fall 1996): 43-52.
انظر أيضاً:
Zibamir Hossein, «Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Sharia in Post-Khomeini Iran,» In Mai Yamani, ed, Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives (New York: New York University Press, 1996), 305.

(18) من المصادر الكثيرة التي بالإمكان النقل عنها انظر على وجه الخصوص:
Azar Tabari, Nahid Yeganeh, eds., In the Shadow of Islam - The Woman's Movement in Iran (London: Zed Press, 1982); Guity Nashat, Women and Revolution in Iran (Boulder: Westview Press, 1983); Farah Azari, ed, Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam (Ithaca: Ithaca Press, 1983); Afkhami and Friedl, eds, in the Eye of the Storm.

الأعوام الثمانية مع العراق. وكذلك فهي تعكس الشجاعة السياسية لرفسنجاني الذي لاحظ في مقابلة مميزة إنجازات وحدود النساء ـ على حد سواء ـ في المجالات العامة:

«بعد الثورة دعَوْنا الناس إلى تشجيع بناتهن على لعب دور فعّال في المجتمع. ونشجعهم كثيراً على إرسال أولادهم إلى مؤسَّسات الأبحاث والتعليم العالي. الآن فإن 35 في المئة من معلمي المدارس هم من النساء. ليس لدينا الكثير من النِّساء في مستويات الإدارة العليا، إلاّ أن عددهن يتزايد في البرلمان والإدارة العليا. نعتقد أن مكانة النِّساء قد تعزّزت، وأن مستقبلهن هو أفضل في هذا البلد»(19).

وفي حين أن ليس معظم رجال الدِّين والبرلمانيين يشاركون وجهة النظر «الليبرالية» لرفسنجاني حول دور النِّساء في المجتمع فليس هناك أدنى شك في أن وضع المرأة في إيران آخذ بالتحسّن نتيجة لجهودهن من جهة ولدعم البعض من الزعماء المهتمين بأوضاعهن من جهة أُخرى. والنِّساء الإيرانيات أبعد ما يكنّ المخلوقات غير الفاعلات رهينات المنزل، وغير قادرات على المشاركة في المجالات العامة. إن الأفكار المشوّهة لوسائل الإعلام الأمريكية لا تموت بسهولة. ولكن يجب أن تموت إذا كان لا بدّ من معرفة حقيقة إيران.

---

(19) انظر: George A-Nader, «Interview with President Ali Akbar Rafsanjani,» Middle East Insight 11. 5: 14.
وأيضاً: Haideh Moghissi, ISMES 28/2 [May 1996]: 293.

مصر

ما هو صحيح للنساء في إيران صحيح أيضاً في مصر، وخلال الربع الأخير من القرن العشرين لعبت الأصولية الإسلامية دوراً متصاعداً في حياتهن.

هناك على الأقل ثلاث فئات يجب أخذها بعين الاعتبار. الفئة الأولى والأكثر محدودية تُركِّز على الكوادر النِّسائية المتحالفة مع الأصوليين الذكور، إذ إنّها كوادر تتحدّر عادةً من الخلفية الريفية، وهن من نساء الطبقة الدنيا أو الوسطى. أما عددهن فقليل، وهنّ لا يتحدثن بلسانهن لأن دورهن الموصوف ذاتياً لا يسمح بأن تُسمَع أصواتهن كشهادات فردية. الفئة الثانية تتركّز على النِّساء اللواتي يتأثّرن سلباً من القوانين المستوحاة من الأصوليين، والتي تُقلِصهنّ أو تستبعدهن من المجالات العامة التي بَدَتْ في عهد سابق مفتوحة أمامهن. وعدد هؤلاء قليل أيضاً، ويتحدرن عادة بمعظمهن ـ تقريباً ـ من الجيل الثاني أو الثالث لسكان المدن. لهؤلاء معرفة بمكانة النِّساء في أوروبا وأمريكا وذلك بسبب البيئة التي وُلِدن فيها أو بسبب تحصيلهن العلمي، أو أسفارهن، وهن يمتلكن هذه المعرفة بالرغم من انتقادهن للإفراط الذي يبدر عن المدافِعات الغربيات عن حقوق النِّساء. أما الفئة الثالثة فهي لا تؤخذ بعين الاعتبار كثيراً عند مناقشة الأصولية: (الحشد الكبير للنساء الريفيّات اللواتي يعتبرن قضايا الأصولية وحقوق المرأة غير ذات أهمية عملية على حد سواء). وكما رأينا في الحالة الإيرانية فإنه من الغباء التحدّث عن النساء المسلمات كمجموعة واحدة حيث إنّ الصورة الاجتماعية، والاقتصادية والتعليمية للنساء الريفيّات تميزهنَّ عن شقيقاتهنّ المدنيات.

وإذا بدأنا بنساء المدن فلأنّه في المدن فقط ومع التحوّلات التي ظهرت في النِّساء في المدن المسلمة يمكننا رسم قصة الأصولية الإسلامية.

وكما بدأنا في الحالة الإيرانية بإدراج لائحة مؤقتة للأحداث العامة، فإننا نفعل هنا الشيء ذاته مع الحالة المصرية، والتي لا بد من القول عن أحداثها أن أواصر التقدّم التي تؤشّر إليها تؤثّر فقط على عدد ضئيل من النِّساء المصريات، الساكنات في المدن.

1923	تأسيس الاتحاد النسائي المصري وصدور مجلته «المصرية» باللغة الفرنسية. قاعدة الاتحاد هي الطبقة العليا التي تدعو للإصلاح الاجتماعي بقيادة هدى شعراوي.
1929	التحاق أول امرأة بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة لاحقاً).
1930	رفع السن الأدنى لزواج المرأة إلى السادسة عشرة وإصلاحات في قوانين الزواج والمطالبة بمستويات صحية أعلى للنساء الريفيّات.
1933	المصادقة على تشريع حماية نساء الطبقة العاملة.
1936	تأسيس جمعية النِّساء المسلمات كبديل وليس كمنافس للاتحاد النسائي المصري.
1937	الاتحاد النسائي المصري يحوّل مجلته من اللغة الفرنسية إلى العربية إلاّ أنّه يواصل حرمان حتى نساء الطبقة الوسطى المتعلّمات من الانضمام إلى صفوفه.
1944	تأسيس الحزب النسائي الوطني في حدود القاهرة فقط.
1945	تأسيس اتحاد الشابات الجامعيات ورئيسته إنجي أفلاطون تصدر كتابين رئيسيين: «80 مليون امرأة معنا» و«نحن النِّساء المصريات» وتناقش فيهما تَوافُق تحرير المرأة مع الإِسلام.

1948	تأسيس اتحاد بنات النيل في القاهرة أيضاً، ولكن مع فروع في سائر أنحاء مصر. اتحاد بنات النيل والحزب النسائي الوطني، واتحاد الشابات الجامعيات تطالب بالحقوق السياسية والتعليمية والصحية للنساء الفقيرات.
1970	إطلاق أول برنامج للتخطيط العائلي.
1971	البند 40 من الدستور يكفل للمواطنين المساواة أمام القانون «بلا تمييز على أساس العرق، أو الجنس، أو اللغة، أو الإيديولوجية، أَو المعتقد الدِّيني».
1979	تشريع يضمن للنساء ثلاثين مقعداً في البرلمان.
1979	المصادقة على قانون الأحوال الشخصية، لكنه أُلغي في مطلع 1985 وأُعيدت صياغة معظم بنوده المركزية في قانون جديد دخل إلى حيّز التنفيذ في تموز/ يوليو 1985.
1982	تأسيس جمعية التضامن النسائية العربية من قِبَل نوال السعداوي. في بادئ الأمر رفضت الحكومة تسجيل الجمعية، إلاَّ أنه سُمح لها بذلك في 1985، ثم تم حل الجمعية سنة 1990، وتوقفت مجلتها «نون» عن الصدور.

إن لائحة التواريخ والأحداث الواردة أعلاه تُغْفِل مستوى التفاعل بين الأصوليين والمدافعات عن حقوق المرأة الذي انتقل في بادئ الأمر من التعاون إلى عداء مستحكم. لقد تأسّست جمعية النِّساء المسلمات من قِبَل المرأة الإسلامية البارزة زينب الغزالي كبديل للاتحاد النسائي المصري، هذا، وبالإضافة إلى محاولة توفير خيارات أُخرى للنساء المصريات. على أية حال، فعندما جاء ناصر، وزملاؤه الضبّاط إلى الحكم في سنة 1952 انشقّت الأصوليات المدافعات عن حقوق المسلم وتبرأن من هدف الأخيرات الرامي إلى تهيئة جميع النِّساء لتطوير أهداف

الدولة. وقد ردّ ناصر على ذلك بكبت النِّساء الأصوليات وعاملهنّ بقساوة أقل من تلك التي عامل بها الرجال الأصوليين: فبالرغم من سجنه لزينب الغزالي في سنة 1965 فإنّه أعدم سيّد قطب، المثال الذي يحتذى به، في العام التالي. وقد بدا السادات وكأنّه يتخذ موقفاً عقابياً مشابهاً نحو النساء الأصوليات. فبعد إطلاق سراح زينب الغزالي تم اعتقال سيدة أصولية أُخرى هي صافيناز كاظم ثلاث مرّات ـ في سنة 1963، و1975، و1981.

ومع ذلك فإن الانتباه لأسماء ومصير نساء أصوليات عدة يتجاهل الفصل الطبقي الضمني. لقد كانت زينب الغزالي وصافيناز كاظم من نساء الطبقة ـ الوسطى ـ العليا القاهريّة، وهي طبقة المتعلمين وأصحاب المزايا. وفي حين أن الغزالي وكاظم كانتا بعيدتين عن نساء الطبقة العليا المنضويات تحت لواء الاتحاد النسائي المصري من حيث الخلفية الطبقية فقد كانتا تشبهان إلى حدّ كبير نساء جمعية النِّساء المسلمات واتحاد بنات النيل. ومن المفارقات أن النِّساء الأصوليات اللواتي انضممن إلى الحركات الإسلامية البديلة في السبعينات والثمانينات كنّ على الأرجح من الطبقة الوسطى، أو من الطبقة الوسطى ـ الأدنى[20]. إن هذا التجنيد العابر لطبقات النِّساء الأصوليات يسترعي الانتباه، حيث إنه يشابه الفصل الاقتصادي المتنامي في أوساط سكان المدن المصرية خلال العقدين الماضيين. لقد واجهت النِّساء والرجال ـ على حد سواء ـ افتراقاً كبيراً بين الآفاق التعليمية والفرص التوظيفيّة: ففي كل عام يدخل القوى العاملة 375

(20) انظر: Nemat Guenena, «The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt,» Cairo Papers in Social Science 8. 2 (Summer 1986): 81-87.

ألف شخص جديد بينما وصل معدل البطالة إلى 40 في المئة[21]. لذا فإن الخطوط الجديدة للطبقات تميل إلى أن تُرسم بين أولئك الذين حصلوا على وظائف تضمن لهم كسب الرزق «المشرِّف» والآخرين الذين لم يحصلوا على مثل هذه الوظائف. فالأصولية تجذب النِّساء المتعلّمات، غير القادرات على الحصول على الوظائف المناسبة، كما هو الحال لرفاقهن من الرجال. وأمام أزمة اقتصادية خانقة لجأ السادات وبعده مبارك إلى اتباع سياسة ناصر المتمثّلة في استعمال قضايا النِّساء والأصوليين لتحقيق أهدافهما الانضباطية: المحافظة على الدولة كملجأ ضد الفوضى بأي ثمن. فدستور سنة 1971 حافل بالغموض القانوني كما تقول مارغوت بدران في مقالتها المميزة حول النِّساء ومصر المعاصرة. ففي حين شدد الدستور على ضمان مساواة النِّساء أمام القانون فإنّه أعلن أيضاً أن الدولة «تضمن توازناً وتناغماً بين واجبات المرأة نحو عائلتها من جهة، وبين عملها في المجتمع ومساواتها مع الرجل في المجالات السياسية، والاجتماعية، والثقافية من جهة أُخرى، لكن بدون انتهاك أحكام الشريعة الإِسلامية»[22].

(21) انظر: Nadia Hijab, Woman Power: The Arab Debate on Women at Work (New York: Cambridge University Press, 1988), 81.

(22) انظر: Margot Badran, «Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth-and Twentieth-Century Egypt».

في:

Deniz Kandiyoti, ed., Women, Islam & The State (Philadelphia: Temple University Press, 1991), 222-23.

لتحليل شامل حول النِّساء والدولة انظر:

Magot Badran, Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt (Princeton: Princeton University Press, 1995).

وفي الواقع فإن الحملة الأخيرة من الإعلان، ونبرته تدعم وجهة النظر الأصولية بأنّه يجب الإبقاء على النّساء في المجالات المنزلية وإبعادهن من المجال العام. وقام السادات عبر طُرق أُخرى بزعزعة مكانة النّساء في القوى العاملة. لقد دعمت سياسة «الانفتاح» الشهيرة التي أطلقها السادت في سنة 1974 الاستثمارات الأجنبية وشجّعت القطاع الخاص، لكنّها أيضاً تراجعت عن الضمان الذي قدّمته الدولة بتوظيف جميع خريجي الجامعات، الذين لا يستطيعون العثور على الوظائف. وبما أنّه كان لزاماً على النساء التنافس مع الرجال على الوظائف القليلة المتوافرة في القطاع الخاص فإن سياسة «الباب المفتوح» أصبحت باباً مغلقاً أمام خريجات الجامعات من النّساء. ومع معاناة كل مصري من اثنين [أي نصف القوى القادرة على العمل] من البطالة في أواسط الثمانينات، فإن الدولة أخذت على عاتقها تقييد أدوار النّساء في المجالات العامة، وصارت تدعو لعودتهن إلى المنزل.

ويبدو أن ما أخذه السادات عبر السياسات الاقتصادية أعادهُ بالتشريعات. ففي سنة 1979 أقدم السادات على خطوتين تنطويان على فتح البرلمان أمام تمثيل أكبر للنساء والمصادقة على قانون الأحوال الشخصية، وهو أكثر القوانين التي أثارت جدلاً خلال عهده. لقد أعطى قانون الأحوال الشخصية للنساء الحق بالمبادرة بالطلاق، وحماهن من تبعاته القانونية. وكذلك وضع ضوابط على تعدّد الزوجات. وقد حدث كل هذا في العام ذاته الذي شهد المصادقة على اتفاقيات كامب ديفيد مع إسرائيل وصعود آية الله الخميني إلى السلطة في إيران!

وبالرغم من الضجّة التي استُقبل بها قانون الأحوال الشخصية، فإن

هذا القانون لم يبدِّل من الواقع تحت السطحي للثقافة الاجتماعية المصرية. في مطلع الثمانينات ظهر طوفان من الكراسات الدِّينية الصادرة عن دور نشر مصرية في نفس الوقت الذي برز فيه في الساحة العامة الواعظ الكاريزمي محمَّد متولي الشعراوي. لقد كانت رسائل هذه الكراسات واحدة: المرأة السعيدة هي المرأة في المنزل، والتي هي المرأة المصرية المتمثِّلة بالزوجة المُطيعة الأم الحنون. وفي حين تم تقييد حركة النِّساء الأصوليات مثل الغزالي وكاظم فإن الأصوليات المعتدلات تُركن يعملن بحرية كاملة، حتى إن الدولة في عهد مبارك دعمتهن. في سنة 1988 أعطت الدولة للشيخ شعراوي شهرة شعبية تفوق تلك التي يحظى بها المبشِّرون الأمريكيون عبر القنوات التلفزيونية، التي تبث البرامج على الهواء مجاناً ـ علماً ـ أن الواعظين الأمريكيين يدفعون ثمن برامجهم، كما قامت الدولة بتقليد الشعراوي وساماً وطنياً. وفي العام ذاته تم تقليد بروفيسورة جامعية من أصول ريفية وساماً مماثلاً، هي «بنت الشاطئ»، التي تميّزت كتاباتها الأخيرة بالإطراء الكبير للأدوار التي تقوم بها النِّساء في منازلهن[23].

ولكن كانت وما زالت هناك حقيقة تحت السطح أكثر عمقاً لم تغيّرها الحياة الاقتصادية المصرية. ففي حين تظلُّ الإحصائيات معروفة بعدم دقّتها، فإن أغلبية النِّساء المصريات ما زلن ـ على الأرجح ـ ريفيّات غير متمدّنات. وهناك أكثر من ثلثي النِّساء العاملات الريفيّات ممن يعملن خارج المنزل، إما بالحراثة في مصر السفلى [الوجه البحري] أَو في حَلْب

(23) انظر بدران «Competing Agenda» ص219.

الأبقار والاعتناء بالدجاج في مصر العليا [الوجه القبلي]. هؤلاء النساء هَمُّهنّ كسب العيش وتدبر الأمور بحد أدنى من الموارد. وهنّ أُمّيّات إلى حدّ يعتقدن أن الفرص التعليميّة لأطفالهن «لن تضمن لهم بعد التخرّج من الجامعة [حتى] الوظائف الحكومية المتدنية الأجور، وهو الأمر الذي يجعل من جهد التعلّم بلا فائدة تُذكر»(24).

ما يشغلهنّ بعد كسب العيش العلاقات العائلية وأهمّها الزواج. عندما يقرأ المرء الروايات عن حياة مثل هؤلاء النساء يجد أَن ما يشغلهن هو تجاوز الظروف الصعبة، والتأقلم مع الخيارات المحدودة وليس تشدّد الأصولية أَو وعود المدافِعات عن حقوق المرأة. هؤلاء النِّساء لسن هامدات أَو بلا دهاء. وبالرغم من أنّهن وعائلاتهن يعانين متاعب لا نهاية لها فإنّهن يمتلكن بعض الإجراءات المناسبة للتصرّف على ضوئها وهن «ضالعات بشكل حيوي وفعّال في استخدام حياتهن وحياة الآخرين ببراعة في التجاوب مع المصاعب بشكل مؤثِّر، وإيجاد الحلول للمشاكل التي تُعطى الحدود الواقعية لها»(25).

ومع ذلك فعندما يتم رسم جميع خرائط فرص التغيير فإنّنا لا نجد بينها تلك المنزلة الرفيعة للبيت والدفء المنزلي، كما لا نجد ذلك التحوّل للتعليم، أَو التوظيف العام. أم المتأثّرات بخيارات الأصولية أَو حقوق المرأة فهن نسبة ضئيلة من نساء المدن المصرية ـ أَو أنّهن أيضاً متأثّرات بتيار حقوق «المرأة الإِسلامية» الجديد.

(24) انظر: Nayra Atia, Khul-Khaal: Five Egyptian Women tell their story (Syracuse, Syracuse University Press, 1982), viii.

(25) المرجع السابق؛ xv-xvi.

الباكستان

يصل المرء إلى النتائج ذاتها حول الباكستان كما هو الحال بالنسبة لمصر، ولكن عبر طريق تاريخي مختلف. ومن الصعب إدراج الأحداث العامة قبل سنة 1947 لأنّه يجب الأخذ بالاعتبار الجماعات المتعددة المشاركة في الهند تحت الحكم الاستعماري والتي تضم الباكستانيين بعد التقسيم إلى جانب المسلمين والهندوس الذين كانوا يعارضون التقسيم بنفس القوة التي عارضوا فيها الاحتلال البريطاني. وعلى سبيل المثال فإن النّساء المسلمات الهنديات كنّ ظاهرات في صفوف أولئك الذين يدعمون التحالف الإسلامي (حركة الخلافة) في سنة 1917. وكذلك فقد ساعدن في إقامة الرابطة الإسلامية التي كانت الجماعة الرائدة المطالبة بدولة مسلمة مستقلّة في جنوبي آسيا. وبعد فترة قصيرة من التقسيم في آب 1947 لعبت النّساء المسلمات دوراً ظاهراً كمواطنات باكستانيات، وبدأن في تنظيم صفوفهن على الصعيد الوطني، وفي ما يلي لائحة ببعض إنجازاتهن:

1949 إقامة الجمعية النسائية لعموم الباكستان من قِبَل قرينة أول رئيس وزراء للباكستان السيدة بيغوم لياقت علي خان Begum Liaqat.

1956 الجمعية النسائية لعموم الباكستان تُصدر تقريراً يوصي بفرض قيود على الطلاق وتعدّد الزوجات.

1961 المصادقة على قوانين العائلة المسلمة الدِّينية، حيث تم بموجبها رفع السّنّ القانوني للزواج من أربعة عشر سنةً إلى ستة عشر سنةً للمرأة ومن ثمانية عشر سنةً إلى واحد وعشرين سنةً للرجال.

1973 صدور دستور جديد ينص في أحد بنوده على ضمان المساواة للمرأة.

1974 المصادقة على قانون تملّك المرأة المتزوجة وقانون حظر المهر.

1979 إقامة دائرة للنساء على الصعيد الفيديرالي.

1979 المصادقة على قانون «الحدود» الذي شكّل بوجه خاص تهديداً لنساء الطبقات الدنيا.

1981 تأسيس «منبر العمل النسائي» الذي شدّد على القضايا النسائية، وجذب ربّات المنازل والطالبات، والمحاميات، والنِّساء المِهنيات.

1982 داعية متشدّد (من غير رجال الدِّين) هو الدكتور إسرار أحمد، يدعو إلى العزلة الكاملة للمرأة، والفرض الكامل لارتداء الحجاب؛ وفي العام ذاته قرّر مجلس فيديرالي تم تعيينه من قِبَل الجنرال ضياء الحق فرض قيود على مشاركة النِّساء كمتفرجات في المناسبات الرياضية.

1983 المصادقة على قانون «الأدلة» الذي حدّد شهادة المرأة في المحكمة وكذلك فقد حدّد التعويض الناجم عن قتل المرأة من قِبَل قريب لها.

مرّة أُخرى فإن كل هذه التواريخ تتحدَّث عن حرب المد والجزر بين المدافِعات عن حقوق المرأة والأصوليين الذين تمتعوا بالدعم الحكومي العلني ـ على الأقل ـ حتى وفاة الجنرال ضياء الحق في سنة 1988. بعد تأسيسه في سنة 1981، انتشر منبر العمل النسائي إلى سائر المدن الباكستانية، حيث ـ وبدعم من الجمعية النسائية لعموم الباكستان ـ تم التركيز على حقوق المرأة بما فيها التعليم والاختيار في الزواج، والتخطيط العائلي وحتى الإجهاض. كانت النِّساء الأعضاء في منبر العمل النسائي مواطنات مخلصات للدولة، ومسلمات ورِعات يشاركن بانتظام في الدروس القرآنية. لقد كانت النِّساء المدافِعات عن حقوق المرأة، ـ على

غرار زميلاتهن في مصر، وإيران، وأماكن أُخرى - يبحثن عن تبرير في القرآن لقواعد سلوك إسلامية مختلفة؛ عن تلك التي تدعو إليها الطبقة الدِّينية النيوأبوية [Neopatriarchal].

ولقيت استراتيجية منبر العمل النسائي قبولاً من بعض الرجال المسلمين المعتدلين، لكنّها لم تنجح في إقناع المسلمين المحافظين الآخرين من النِّساء والرجال على حدّ سواء. وقامت الدولة التي تشوّهت صورتها بسبب اغتصابها غير المشروع للسلطة بالتصدي للتحدي الذي يمثِّله منبر العمل النسائي، عبر أنصارها من الإِسلاميين والإِسلاميات. «قامت الأجنحة النسائية لِـ«الجماعة الإِسلامية» الأصولية وفرعها الطلاّب «جمعية الطلبة» بالانضمام إِلى «مجلس الخواتين الباكستاني» الجديد لإحراج حملة منبر العمل النسائي المناهضة للسياسات الإِسلامية للجنرال ضياء الحق»(26). وفي ذروة هذه المعركة الإيديولوجية لجأت مؤسِّسة الجمعية النسائية لعموم الباكستان السيدة بيغوم لياقة علي خان إِلى دعوة الجنرال ضياء إِلى منازلة حاسمة. لقد كانت هي زعيمة نساء الباكستان، بينما كان هو رئيس الدولة. كان هو أداة الأصوليين الدِّينيين، بينما كانت هي المدافِعة عن الممارسات الديمقراطية وحقوق المرأة.

إن الدراما الظاهرة في مسرح هذه المواجهة تحجب واقعاً عميقاً ومؤلماً. فالباكستان هي أقل قدرة من مصر أَو إيران على تنشئة وتعليم وتوظيف نسائها. والباكستان دولة ريفية في غالبيتها، حيث إنّ أكثر من 75

(26) انظر: Ayesha Jalal, «The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan,» في Kandiyoti, Women, Islam & The State, 105.

في المئة من سكّانها البالغ عددهم نحو 95 مليون نسمة يعيشون في 45 ألف قرية، في أربع مقاطعات. وتعيش معظم النِّساء في فقر شديد إلى حدّ قال فيه تقرير صدر عن «مفوضية مكانة النِّساء» الحكومية أن «المرأة الريفية العادية تولد في الباكستان في وضع أشبه بالعبودية وتعيش حياة الكادحين طوال عمرها، وتموت دائماً دون أن يذكرها أحد»[27]. وبالنسبة لتعليم الفتيات فإنّه متوافر بشكل أَندر من المياه الجارية أَو الكهرباء. وفي حين أن معظم الذكور يذهبون إِلى المدارس الابتدائية وبعض المدارس الثانوية، وحتى بعض الكليات فإن معظم النِّساء «وجدن أنفسهن في فخ الطاحونة التقليدية: معتنيات بمنزل بسيط مؤلَّف من غرفة نوم واحدة أَو اثنتين، أَو راعيات للحيوانات ومساعدات في أعمال المزرعة»[28]. وبالطبع، فإنّهن يتزوجن وينجبن أطفالاً بمعدل سبعة أطفال أحياء في العائلة، حيث إنّ نسبةً قليلةً من المتزوجين القادرين على الإنجاب يمارسون التخطيط العائلي. ومع ذلك فإنّه حتى في أكثر القرى بؤساً تواصل النِّساء التصرّف كوعاء حامل للشرف، مثلما هو الحال أيضاً مع معظم حلقات الطبقة العليا في كراتشي. «فبغضّ النظر عن محطتها في الحياة فإن المرأة الباكستانية تستمد هويتها في الحلقة العائلية من كونها أماً وزوجة وابنة وشقيقة. فاستقرار وقداسة الحياة العائلية وعلاقات القُربى، والولاءات ونسيج الالتزام بالشعائر الدِّينية والعادات ـ كل هذه الأمور تجري المحافظة عليها

(27) نقلاً عن المرجع السابق؛ 77.

(28) انظر: Miriam Habib, «Pakistani Women: A Fractured Profile,» في Morgan, ed., Sisterhood is Global, 531

بدرجة كبيرة عبر «النِّساء اللواتي يُنظَر إِليهن كحافظات ورافعات للواء الفضائل الاجتماعية»[29].

وبالنسبة للمجموع السكاني للباكستان يبدو أن كلا الأصوليين والمدافِعات عن حقوق المرأة له نصيبه المعيّن من المنافع. فهاتان الفئتان تتمتعان بمزايا أكثر من الأجزاء الأفقر في المجتمع الباكستاني والتي تشكِّل القسم الأعظم من هذا المجتمع. وأيضاً في مصر فإن حركات المدافِعات عن حقوق المرأة والأصوليين استمدّوا الدعم من نساء المدن الأكثر حظاً، فبغضّ النظر عن الفروق الطبقيّة بين الطبقات العليا والوسطى والدنيا؛ فهنّ جميعاً استفدن من وضعهن في الثلث الأعلى من الميزان الاجتماعي للقاهرة. وبالنسبة للنساء الباكستانيات أيضاً فإن علامات الموقِع الطبقي هي في غاية الأهمية. فهذه العلامات تعكس نمطاً من الهرمية الاجتماعية التي بُنيت تاريخياً، وما تزال متجذّرة كمسلك «واضح» للتبادل الاجتماعي في البيئة المدنية على وجه الخصوص. فالحركات المدافعة عن حقوق المرأة تبقى حركات محافظة اجتماعياً بالرغم من شعاراتها البرَّاقة، وهي محافظة اجتماعياً إِلى حدّ أن المؤرّخة السياسية عائشة جلال تصوِّر موقفها العملي على أنّه «مصلحة التبعية»، وهي تشرح الأمر على النحو الآتي:

> في الباكستان، كما في أجزاء أُخرى من العالم فإن الأصول الطبقية للواتي شكّلن حركة «الدفاع عن حقوق المرأة» كان العامل الحاسم في عرض قضايا النساء بشكل واضح على

(29) المرجع السابق.

> مستوى الدولة. فالنّساء المتعلّمات والمدنيّات والمتحدّرات من الطبقتين الوسطى والعليا بشكل رئيسي لهَوْنَ [أَو لعبن] بأفكار تحرير المرأة، لكنّهن قاومن بحذر تحدي أدوارهن المقرّرة في المجتمع. إن مثل هذا الإذعان هو مجرّد تعبير خارجي لاعتبار أعمق وخضوعي بمعظمه: استقرار وحدة العائلة وبطريقة غير مباشرة استقرار النّظام الاجتماعي نفسه باعتبارهنّ منتفعات من التفاهم الاجتماعي الذي بُني على مدى فترات طويلة من التاريخ فإن نساء الطبقات الوسطى والعليا في كل مكان لديهن مصلحة في المحافظة على الهيكليات القائمة للسلطة، ومعها مصلحة الخضوع التي تحرمهن من المساواة في الساحة العامة؛ لكنّها في الوقت نفسه توفّر لهن المزايا غير المتوفرة لنساء الطبقة السفلى في الهرمية الاجتماعية.

وفي سياق الباكستان، فإن مثل هذه المحافظة التي يُعبَّر عنها بالخضوع للهيكليّات القائمة، تعني أن مجرد انتخاب امرأة لأعلى منصب سياسي لن يضمن وضع حد لقضية الأصولية، أَو تقدّم قضية حقوق المرأة:[30]

> ظاهرياً فإن انتخاب بناظير بوتو كرئيسة للوزراء... قد يوحي أن مسيرة التاريخ قد تغيّرت بشكل درامي. إلاّ أن الرمز الأكثر وضوحاً لسيدة ناجحة في الساحة العامة يجبرها على الفوز بالقبول الاجتماعي بإيماءات محسوبة من تكتلات الأصوليين ومتبعي الطريق القويم. [ومن هنا نجد أن بناظير بوتو خلال فترة حكمها لم تلغِ قانون الحدود الدِّيني الممقوت وتابعه قانون الأدلة][31].

(30) انظر: Jalal, «The Convenience of Subservience,» 79.

(31) المرجع السابق.

وفي حين أن الباكستان تقدِّم اختباراً حول كيفية عدم اختلاط الدفاع عن الجنسين والوعي الطبقي ـ الأمر الذي يترك نساء المدن الفقيرات والنِّساء الريفيّات معدمات على حد سواء ـ فإن ظروف النِّساء في مصر وإيران هي أفضل ولكن بدرجات فقط. لقد كانت استراتيجية الدفاع عن حقوق المرأة المطالبة بتقدم الوطن إلى جانب تحسين الفرص للنساء. ومن هنا أعلن عازر طبري أن أي نضال «يجب أن يقاوم أيضاً النّظام السياسي العام، الذي يحرم النِّساء والرجال من أبسط حقوق الاختيار وأي نوع من أنواع حق تقرير المصير الذاتي»[32]. أما نوال السعداوي فقد ذهبت أبعد من ذلك حيث أكّدت أن «التحرير الكامل والحقيقي للمرأة ـ إن كان في الدول العربية أو الغرب أو الشرق الأقصى ـ يستطيع أن يصبح حقيقة واقعة فقط عندما تتخلّص الإنسانية من المجتمع الطبقي والاستغلال إلى الأبد. . . بكلمات أُخرى، فإن بوسع النِّساء أن يصبحن أحراراً حقيقةً فقط في ظل نظام اجتماعي أُلغيت فيه الطبقات»[33]. ها هنا حلم نموذجي: فهو يَستحضر مجتمعاً عالمياً عابراً للجنسية، وبلا طبقات. ومع ذلك يتوجب تعديله في ثلاث نواحٍ: (1) فهو يخفي الطبقيّة المتجذّرة للمتحدثة التي هي طبيبة، وتتيح لها كتاباتها وأسفارها أن تكون وسط أكثر الناس تمتعاً بالمزايا، في النخبة المدنية المصرية القليلة العدد. (2) لا يقدم هذا الحلم النموذجي أرضية وسطى للدفاع عن حقوق المرأة داخل النّظام الاقتصادي العالمي الراهن، حيث المجتمع المجرّد من الطبقات ليس فكرة شامخة فقط، بل هي أيضاً خيار لا يمكن تحقيقه. إن إعادة

---

(32) انظر: Tabari and Yaganeh, in the Shadow of Islam, 24.

(33) انظر: Nawal el-Saadawi, The Hidden Face of Eve (Boston: Beacon, 1982), 180.

مَوْضَعة الثروة ليس أسهل للنساء مما هو عليه الحال للرجال: كم هو عدد المدافعين عن مجتمع لاطبقي حقيقي، المستعدّين لتحمّل الفقر الشديد لشقيقات السعداوي الريفيّات أو نظيراتهن في إيران والباكستان؟. (3) هذا الحلم النموذجي يقلّل من شأن البناء التاريخي للمجتمع العربي/ الإسلامي المعاصر، والذي يستمر في كونه غير متكافئ، مما يترك معظم المجتمعات جماهير فقيرة (مصر والجزائر) أو عمالاً مهاجرين هم عبارة عن خدم بعقود (السعودية، ودول الخليج). ليست الرأسمالية وحدها هي التي عزّزت من الانقسامات وسط بني البشر والمجتمعات المختلفة، بل أيضاً الثورة الصناعية والمؤسّساتية التجارية. إن الاشتراكية في منتصف التسعينات هي قوة مهدورة.

ما تزال النّساء الباكستانيات محرومات وسيتواصل حرمانهن من فرص العمل. إن حرمانهن غير القابل للعودة عنه يؤكد الشبح العالمي الدولي الذي يلاحق المدافِعات عن حقوق المرأة، والأصوليين على حد سواء: في التحليل النهائي فإن «اندماج النساء في القوى العاملة التي تقبض الأجور يعتمد على حل للأزمة الاقتصادية العربية» [إقرأ: المصرية والإيرانية والباكستانية]. وهذا بدوره يعتمد على الإرادة السياسية لتحقيق استقلال وطني «حقيقي»، واعتماد إقليمي ذاتي. إذا كان الماضي نموذجاً لنا فإنّه لن يتم تحقيق الشيء الكثير في المستقبل المنظور[34].

ولأنّه ليس للمدافِعات عن حقوق المرأة الآلية الداخلية، أو الدعم الخارجي لتحقيق جدول أعمالهن فإنّه يبقى ممكناً للآخرين، وخاصة

(34) انظر: Hijab, woman Power, 93.

الآخرين الأصوليين من النّساء والرجال ـ على حدّ سواء ـ تقديم حلولهم لمعضلة عدم الفوز الاقتصادي. ومع ظهور أجيال جديدة مكان الأجيال القديمة، فإن المزيد، المزيد من الصغار في السن سيواصلون الهجرة إلى المدن سعياً للتعليم، والتوظيف، لكنّهم مع ذلك سيواجهون الفقر والاستياء. أما المجموعة الظاهرة بشكل أوضح، التي سوف تتحمّل اللوم فهي مجموعة «المحدّثين» التي يبدو أنّها نجحت عبر دفاعها عن النّظام الراهن. وسوف يكون الأصوليون أو الإسلاميون المجموعة الرئيسية التي ستقف أمام العصرانيين، علماً أن الأصوليين يجيدون التحدّث حول سلسلة الأعراف المحلية المتجذّرة، في قراءة واحدة للماضي الإسلامي. سوف يدّعي الأصوليون أنّهم يوفّرون شبكة الأمان ضد العرقلة والاستياء الناجمين عن النّظام الاقتصادي الجديد. وبما أنّه ليس هناك من وجود لمثل شبكة الأمان هذه فإن خديعة الأصوليين سوف تصبح ظاهرة للبعض على الأقل. ومع ذلك سوف يواصل الأصوليون المقاومة. وحتى عندما لا ينجح الأصوليون في الاستيلاء على السلطة السياسية مباشرة فإنّهم يكونون قد نجحوا إلى المدى الذي يجعلون فيه التطابق مع السلوك الدّيني هو الاختبار العلني للهوية الثقافية الحقيقية. وبالرغم من أنّه لا مصر أو الباكستان سوف تعيش تجربة الثيوقراطية، فإن النُّخَب في البلدين المذكورين سوف تعيش النبض الصادر من الحكومة ومن المعارضة أيضاً لإيجاد حل إسلامي للمشاكل المتواصلة. وسوف يتم إقحام النّساء في هذه المعمعة في كِلا الجانبين، وسوف تستحق أصواتهن الاهتمام الكبير حيث ستطبع على نحو حاد التناقضات التي تواجه المجتمع الإسلامي ككل.

الفصل السادس

قضية شاه بانو

ليس من مكان تظهر فيه التناقضات بشكل أكثر وضوحاً ـ نتيجةً لإيديولوجيا الحل الإسلامي ـ من قضية امرأة مطلّقة مسلمة من جنوبي آسيا، طلبت النفقة من زوجها عبر النّظام القضائي. وعند دراسة قضية شاه بانو يتوجب لفت الانتباه إلى الدور المهم والمثير للمشاكل ـ في آنٍ واحد ـ للنظام القضائي كما يمارس مهامه في الدول المسلمة الرئيسية الثلاث في جنوبي آسيا: الهند والباكستان وبنغلاديش، علماً أن القضاء هو أحد أشكال الحكم. سوف أناقش نقطتين تظهران عندما ينظر المرء إلى النّساء كفئة مستقلّة، وإلى القضاء كبعد مهم من أبعاد الحكم. النقطة الأولى تتمثّل في جعل النّساء يُمثّلن قواعد السلوك الثقافية المشتركة للرجال والنّساء ـ على حد سواء ـ في سائر أنحاء جنوبي آسيا المسلمة. أما النقطة الثانية فهي أن القضايا في المحاكم المنطوية على الحقوق القانونية للنساء لا تعكس العلامات الحدودية بين المجتمعات الإسلامية وسواها من المجتمعات فحسب، بل هي أيضاً تسلّط الأضواء على التوترات المتعلّقة بصيانتها، حتى عندما تعقّد الأفكار حول ما الذي يجب أن يكون آسيوياً ومسلماً في آن واحد، في أواخر القرن العشرين.

كانت شاه بانو ابنةَ عريفٍ في الشرطة[1] وقد تم تزويجها في سن مبكرة لابن عمها محمَّد أحمد خان، وأنجبت له خلال أكثر من أربعين عاماً من الزواج خمسة أبناء. ووفقاً لروايتها فإن زوجها، وفي أحد أيام سنة 1975 قام بطردها من المنزل، بعد أن دفع لها بادئ الأمر النفقة لها ولأولادها كما ينص الشرع الإسلامي. إلاَّ أنه توقّف عن الدفع بعد نحو عامين ونصف العام. وعندما لجأت إلى المحكمة المحلية لإنصافها طلّقها شفاهة، وفق الصيغة التي لم يوافق عليها النبي، لكنها مقبولة من جانب المذهب الحنفي.

قال لها: «أنتِ طالق، أَنتِ طالق، أنتِ طالق»[2].

لقد كانا عند تلك النقطة مطلَّقين بالكامل، ولكن تماشياً مع الشريعة الإسلامية قام محمَّد أحمد خان بإعادة مهرٍ مقداره 300 دولار إلى شاه بانو، كان قد وضعه جانباً في وقت زواجهما. قانونياً فقد لبّى خان جميع مسؤولياته نحو شاه بانو.

على أية حال، فإن شاه بانو تُركت فقيرة. لم تكن لديها الوسائل لدعم نفسها، بعد أن عملت كربّة منزل لأكثر من أربعين عاماً، وفي البيت الذي مُنعت من دخوله الآن. قامت شاه بانو بمقاضاة زوجها السابق أمام

(1) تفاصيل قضية شاه بانو أعيدت صياغتها عن نسخة الحكم الذي نُشر في:
Asghar Ali Engineer, ed, The Shah Bano Controversy (Hyder Abad: Orient Longman, 1987), 23-24.

(2) تقول دانيال لطيفي التي مثلت أمام المحكمة العليا دفاعاً عن شاه بانو أن هذا النوع من الطلاق هو الأكثر استحقاقاً للاستنكار رغم أنّه مسموح به وفقاً للمذهب الحنفي. مع العلم أن (هناك ثلاثة أنواع) تحت القانون الإسلامي.
انظر دانيال لطيفي «The Muslim Women Bill». وأعيد طبعه في المرجع السابق؛ 104 ـ 105.

قاضي محكمة المقاطعة، الذي وجد أن محمَّد أحمد خان انتهك حرمة قانون الأحوال الشخصية، وحكم عليه بمواصلة دفع النفقة لشاه بانو. وقرَّرت المحكمة أن يدفع لها خان مبلغاً زهيداً مقداره دولاران في الشهر. استأنفت شاه بانو الحكم ضد هذا المبلغ، وبعد عامين، قرَّرت المحكمة العليا في ولايتها (مدهيا براديش Madhya Pradesh) إعطاءها نحو 23 دولاراً في الشهر.

وهنا، استأنف محمَّد أحمد خان الحكم ضد قرار المحكمة العليا. وبصفته محامياً أخذ القضية إلى المحكمة العليا في الهند حيث قال أمامها أنه أوفى بجميع نصوص قانون الأحوال الشخصية. وعلى ضوء ذلك فإنه ليس لديه أية التزامات مالية أُخرى تجاه زوجته السابقة.

واستمرت قضية شاه بانو أمام المحكمة لخمسة أعوام أُخرى، ولكن لولا الدعم المالي من «أعضاء ذكور في العائلة مقتدرين (وفي هذه الحالة، أبناء شاه بانو)[3]» فإنّها لم تكن لتستطيع الاستمرار في استئنافها. أخيراً، وفي سنة 1985، وبعد سبعة أعوام من بدئها قضيتها أمام المحكمة تم إنصاف شاه بانو: لقد صادقت المحكمة العليا الهندية على الحكم الذي أصدرته المحكمة العليا لولاية مدهيا براديش، وطلبت من زوجها السابق الالتزام بذلك الحكم. وقد استند القضاة في المحكمة العليا عند رفضهم لاستئناف محمَّد أحمد خان على جزء من قانون الإجراءات الجنائية لسنة 1973، الذي يتحدَّث عن صيانة «الزوجات والأطفال والوالدين»[4].

---

(3) انظر: Ma Dhu Kishwar, «Pro-Women or Anti-Muslim? The Furore over Muslim Law,» Manushi 32 (1986): 8.

(4) نقلاً عن:

Engineer, ed., The Shah Bano Controversy, 24.

إن أياً من فصول الرواية الآنفة لا تجعل من شاه بانو إنسانة استثنائية. فهناك سوابق لأخريات مررن بالعذاب نفسه، وبالفترة الزمنية نفسها للمعركة القانونية. وهناك دراسات كثيرة عن نساء جنوبي آسيا تسلّط الأضواء على التمييز المتواصل بحقّهن حتى بعد التركيز على نساء العالم الثالث خلال «العقد الدولي للنساء» (1975 ـ 1985)[5]. ولم تكن مفارقة صغيرة أن يتم إنصاف شاه بانو من قِبَل القضاء بعد فترة قصيرة من انتهاء «العقد الدولي للنساء». لكن النتيجة التي جاءت لصالحها لها علاقة بالتشريع القانوني وليس بما يتعلّق بالدفاع الجماهيري عن حقوق المرأة: لقد كان التغيير في قانون الإجراءات الجنائية في سنة 1973 هو الذي أَتاح إعادة النظر في البنود الخاصة بالنِّساء المسلمات المطلّقات. وقد استُخدم هذا القانون لإعطاء النفقة لسيدتين مسلمتين في سنة 1979 وأيضاً في سنة 1980. وكانت هذه القضايا التي تمّت إعادة النظر فيها وتعديلها في الحكم الخاص بشاه بانو، هي السابقة المُشار إليها في قضيتها، والتي استخدمتها المحكمة العليا في الحكم لصالحها.

ولا شك في أن الدراما القانونية ونتائجها السياسية كانت كثيفة. تبدو القضية أحياناً كحد فاصل لسياسات الهوية في النضال المتواصل لقواعد سلوك شمولية داخل الهند في مرحلة ما بعد الاستعمار. لكن الشيء الآخر الذي يجب التركيز عليه هو طبيعة النّظام القانوني الذي جعل جميع هذه القضايا الثلاث ممكنة. فالنِّساء الثلاث لم تكنّ من بنغلاديش أَو الباكستان، الدولتين المسلمتين الرئيسيتين في شبه القارة، وإنما في الهند.

(5) انظر: Niroj Sinha, ed., Women and Violence (New Delhi: Vikas, 1989). لمراجعة حول المطلوب عمله من أجل النساء في الهند ولوصف ظروفهن.

فقد عشن كمواطنات هنديات تحت نظام تطور حسبما استدعت الظروف، منذ الحكم الاستعماري البريطاني. وكان هذا النظام يميل إلى التفريق بين القانون الجنائي وقانون العائلة الإسلامي. وعلى مدار القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين لم تكن هناك طريقة متجانسة لتطبيق قانون العائلة الإسلامي داخل المحاكم العادية. فمن جهة تم تحديد عدد الأحكام المتعلّقة بمسائل الزواج والإرث، بينما من جهة ثانية كان يتم فرضها عبر نظام هرمي متشدِّد، حيث تنتقل الاستئنافات على مضض، من قاض محلي إلى المحكمة العليا في الولاية ثم إلى المحكمة الملكية الاستشارية في لندن، التي تم استبدالها في سنة 1947 بالمحكمة العليا الهندية[6].

وليس غريباً نتيجة للإغفال المفرط لهذا النّظام أن نرى القانون العرفي الذي لا تحبّذه النّساء قد تم تطبيقه غالباً، بدلاً من نصوص الشرع الإسلامي الذي كانت النّساء تفضّله بشكل أكبر. كانت النساء المسلمات في المناطق الغربية والشمالية من الهند معرّضات بشكل خاص لحرمانهن من الميراث العقاري وتسويات المهر، علماً أنّه وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، فإن الأمرين المذكورين يحقّان لهنّ. أخيراً وتحت ضغط من النُّخب المسلمة تم في سنة 1937 المصادقة على قانون الشريعة. نص هذا القانون على ضرورة أن يخضع جميع المسلمين الهنود فقط لقواعد السلوك القضائية الإسلامية في القضايا العائلية، وعلى وجه الخصوص في مسائل الزواج والطلاق والنفقة، والتبنّي والوصية والإرث. لكن عندما جاء الاستقلال ـ بعد عشر سنوات ـ صادق البرلمان على «قانون

(6) أشكر غريغوري كوسلوسكي لتحليله الرائع حول قانون الأحوال الشخصية الإسلامي.

الإجراءات الجنائية لعموم الهند»، الذي ـ كما يشير عنوانه ـ ينطبق على جميع المواطنين الهنود، بغض النظر عن الانتماء الدِّيني لهم. ونصَّ هذا القانون في أحد بنوده على ضرورة «النفقة للزوجة والأطفال والوالدين». وقد كان هذا البند هو الذي استشهد به قضاة المحكمة العليا في قضيتي عامي 1979 و1980، ثم مرة أُخرى في سنة 1985 عندما حكموا لصالح شاه بانو ضد محمَّد أحمد خان(7).

وفي الواقع فإن لقانون الأَحوال الشخصيَّة مسارين مزدوجين، الأول يتعلّق بالمجتمع الإِسلامي، والثاني بالمواطنية الهندية العادية. وفي حين أن المسارين المزدوجين تسبَّبا في توترات بين السلطات العلمانية والدينية بعد الاستقلال، إلاَّ أنّه تمّ قبل سنة 1985 التفاوض بنجاح حولهما. فلو كانت المسألة بحد ذاتها حافزاً كافياً لكانت قضيتا عامي 1979 و1980 كافيتين لإثارة الجدل على نطاق الوطن، غير أنّهما في الواقع لم تفعلا ذلك.

لقد أصبحت قضية شاه بانو حاسمةً لسبب واحد: توقيتها. فهذه القضية لم تحدث في منتصف السبعينات، عندما أدَّى إعلان السيدة غاندي لحالة الطوارئ إلى كبح حرية نظام المحاكم، ولم تحدث في منتصف التسعينات لأسباب سوف نوضّحها أدناه. لقد كان المناخ المتغيّر للهوية الدِّينية في منتصف الثمانينيات هو الذي هيأ الجو لقضية شاه بانو. كانت هناك شروط ضرورية كثيرة، غير أن الشرط الوحيد اللازم كان التوقيت: ففي منتصف الثمانينيات فقط ظهرت إِلى السطح قضية أظهرت مدى نفاذية

(7) انظر: Engineer, 24.

وقابلية تفجّر حدود الهوية الإسلامية. كانت تلك القضية هي قضية قانون الأَحوال الشخصيَّة الإسلامي، أي القانون الذي ينطبق على الحالة الشخصية لكل مسلم داخل الميدان العائلي. وقد تحوّل القانون الشخصي إلى اختبار حاسم للهوية المسلمة الجماعية ـ الهندية ـ علماً أن هشاشة ـ تمّ التعبير عنها في سنة 1972 عندما تم تأسيس «مجلس قانون الأَحوال الشخصيَّة لمسلمي عموم الهند» من أجل المحافظة على القانون والدفاع عن تطبيقه[8].

وبالرغم مما تقدّم ذكره فإن القانون الشخصي لوحده لم يكن ليؤدي إلى الضجة التي أحيطت بها قضية شاه بانو. لقد لفتت هذه القضية انتباه الجمهور على أثر اغتيال أنديرا غاندي على أيدي متطرفين من السيخ، وهو الأمر الذي أدّى إلى اندلاع اضطرابات في دلهي، وأماكن أُخرى، مما زعزع أسطورة التناغم الطائفي في جمهورية الهند، حيث غدا كل هندي أكثر وعياً وأكثر قلقاً (حول سِماته أَو سماتها) هندوسياً كان، أَو مسلماً أَو من طائفة السيخ أَو قبلياً. وفي حين أَن السيخ وليس المسلمين كانوا الهدف الرئيسي لاضطرابات دلهي فإن المسلمين أيضاً شعروا بالخطر.

وفي ظل هذا الجو المشحون سعى الغوغائيون للعثور على مبرّرات «تبرهن» أن الحزب الحاكم ما هو إلاً واجهة لتعزيز الهيمنة الهندوسية على حساب جميع الأقليات ـ وخاصة ـ الأقلية المسلمة، التي هي أولى

---

(8) انـظـر: Amrita Ch Hachhi, «Forced Identities: The State, Communalism, Fundamentalism and Women in India» في Kandiyoti, ed., Women, Islam and the State, 153.

الأقليات من حيث تعداد أفرادها. أعطت قضية شاه بانو الإيديولوجيين المسلمين المدعومين من قِبل «مجلس قانون الأَحوال الشخصيَّة لمسلمي عموم الهند» أدلّة واضحة أن هناك انحداراً قضائياً، نحو أعراف قانونية مدنية متجانسة الهدف منها فرض قِيَم الأغلبية الهندوسية على جميع الهنود. في ذلك الوقت كان «حزب المؤتمر» ـ 1 ـ برئاسة راجيف غاندي هو الحزب الحاكم. وعندما دعم حزب المؤتمر ـ 1 ـ قرار المحكمة العليا قام سياسي مسلم غاضب بالترشيح ضد مرشح حزب المؤتمر ـ 1 ـ (وحدث أنه مسلم أيضاً)، وانتصر الغوغائي، وبذلك أدانَ التأثير المناهض للمسلمين للحكم الصادر في قضية شاه بانو. وكانت حجته أنه كيف بإمكان المسلمين تأكيد هويتهم المنفصلة إذا كانت قوانينهم الشخصية خاضعةً للنقض في المحاكم «العلمانية» العليا في الهند؟ وبعد أن حقّق المجلس المذكور انتصاره على الصعيد المحلي نقل معركته إِلى الصعيد الوطني موجهاً النداء إِلى النوّاب والوزراء، و ـ بالطبع ـ إِلى الصحافيين. ساعده في ذلك محمَّد أحمد خان المحامي المدافع بنفسه عن قضيته! وقام خان مع ممثلي مجلس القانون الشخصي الإِسلامي برفع لواء الاستقلال الذاتي القضائي للمسلمين، أمام عدد من أعضاء البرلمان، بينما كانت وسائل الإعلام تغطي كل خطوة يخطونها.

لعبت وسائل الإعلام دوراً كبيراً في جعل قضية شاه بانو قضية درامية. فقد فاق حجم الكتابات والمشاعر جميع القضايا المأساوية الأُخرى، بما فيها اقتحام الهيكل الذهبي للسيخ في أمريستار Amristar، وحتى اغتيال السيدة غاندي، واغتيال نجلها راجيف في وقت لاحق. كما أنها تتفوق حتى على قضية سلمان رشدي، التي ربطت معها في بعض

الأحيان ـ وعلى وجه الخصوص ـ من قِبَل ـ غاياتري سبيفاك Gayatri Spivak[9]. لقد تفوقت قضية شاه بانو على جميع القضايا المذكورة، لأنّها تتعلّق بعملية ضربت على إيقاع المخاوف الطائفية، واستحضرت النداءات للولاء الطائفي بشكل غير معهود، منذ الاستقلال. والقضية الوحيدة التي حظيت بقدر مماثل من الاهتمام الإعلامي المتواصل هي قضية الجدل حول مسجد أيوديا منديرا/ بابري. ثار ذلك النزاع في سنة 1986 لدوافع سياسية، بهدف استعادة سائر الهند «الهندوسية» من خلال التركيز، بدون دليل تاريخي قوي[10]، على موقع للحج باعتباره مولد الإله رام Ram، ثم الزعم بعد ذلك أن الغزاة المغول في القرن السادس عشر قاموا ببناء المسجد على الموقع ذاته من أجل تأكيد تفوّقهم على الهندوسية. وبالرغم من أهمية نزاع أيوديا، فالواقع أنه يحتل مرتبة موازية لقضية شاه بانو في المواجهة التي اتسمت بالطائفية. ويصبح نزاع أيوديا التتمة لشاه بانو حيث إن هذه القضية هي التي دفعت بالعداء الإسلامي ـ الهندوسي إلى مستويات جديدة. وخلافاً للمتخاصمين المحليين في الاضطرابات الطائفية السابقة. فإن رافعي لواء النقاء المقدس في أيوديا من الهندوس في عموم الهند استخدموا وسائل الإعلام للتعبير عن شكواهم بشكل مماثل لقضية شاه بانو، معتبرين أن وجهات النظر العالمية للهندوس والمسلمين قد صارت في نهاية الأمر غير متكافئة، وأن جمهورية الهند لا تستطيع منح الطائفتين تمثيلاً متساوياً.

(9) انظر: Afsaneh Najambadi, «Interview with Gayatri Spivak,» Social text, 9/3 (1991): esp, 132-34.

(10) انظر: Peter van der Veer, Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre (London: Athlone Press, 1988).

وفي مثل هذا الجو المشحون يُصار إلى التركيز على قيمة الهوية الدِّينية، وهو التركيز الذي يجذب المتشددين من أصحاب العقيدة. وأصبح السلاح الإيديولوجي الذي شهره الجانبان مقروناً بسرعة مع الأصولية. لقد كانت أصوليةً على الطراز الهندي، لكنها ـ مع ذلك ـ كانت بعبع الأصولية. فَتح سيد شهاب الدين باب التحدي الغوغائي الذي استخدم قضية شاه بانو لاستقطاب الدعم لانتخابه في البرلمان فسنة 1985. وقد رفع الصوت عالياً ضد قرار المحكمة العليا واصفاً إياه بالدليل «الواضح» على احتقار الهندوس للشرع الإسلامي. وقد عارض هذا الحكم ليس لنفسه فقط ولناخبيه المسلمين، ولكن لجميع المؤمنين المسلمين الذين هم أصوليون مثله. أصوليون؟ نعم، أصوليون، لأنه وفقاً لرأيه فإن: «المرء لا يكون مسلماً حقيقياً إلاً من خلال الالتزام الحرفي بالقرآن». «تاريخياً» وكما أعلن سيّد شهاب الدين فإن «القرآن أُنزل على النبي قبل 1400 سنة ليكون الرسالة النهائية من الله للإنسانية». يجب عدم تغيير حرف واحد منه. . . وعَبر هذا المعنى «يُعتبر المسلم الصالح أصولياً»[11].

وبالرغم من إجماع المسلمين على أن القرآن هو الرسالة الأخيرة الخاتمة لأنبياء الله فإن فقراته القانونية النادرة تولّد تفسيرات عدة، ناجمة عن الكمية الهائلة من الظروف الإنسانية. عندما يُطلق سيّد شهاب الدين

(11) انـظـر: Quoted from Zakia Pathak and Rajeswari Sunder Rajan, «Shah bano», in Micheline Malson et al., eds., Feminist Theory in Practice and Process (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 252-53.

وأنصاره النداء المتعلّق بالرسالة النهائية للقرآن فإنّهم يدعون لأنفسهم التفسيرات الصحيحة الوحيدة لما يرون فيه معنى بسيطاً مفرداً، تم فرضه من قِبل الآيات القرآنية. ومع ذلك فهناك مسلمون أتقياء بالقدر ذاته يستطيعون الادعاء وطرح قراءات بديلة معتبرة للقرآن الكريم والتاريخ الإسلامي.

في أوقات الأزمات فإن أولئك الذين يعتقدون أنّهم في خطر يرون أن النظرة الهادئة للقرآن قد تكون أقلّ قبولاً للتصديق من القراءة غير القابلة للمناقشة، التي يدّعيها سيّد شهاب الدين و«أصوليون» آخرون. كان منتصف الثمانينات وقتاً محرجاً للكثيرين من الهنود، حيث تحدّى «الأصوليون» المسلمون في الهند الحكم في قضية شاه بانو، في وقت بدا فيه المركز وكأنّه في الطريق إلى الانحلال. وقد بدا الاستئناف الذي قدموه إلى البرلمان وكأنّه غير قابل للمناقشة كما أن الضجة التي أُثيرت حول قضية شاه بانو كانت مرشحة للانحسار، لو أن استئنافهم مُنيَ بالفشل. ولكن لاعتبارات سياسية كثيرة اعتقد حزب المؤتمر ـ 1 ـ ورئيس الوزراء راجيف غاندي أن عليهما عدم الاستهانة بالأصوات «الانتخابية الإسلامية». ولتحقيق أهداف سياسية صادق البرلمان الهندي في سنة 1986 على مشروع قانون يُشار إليه عادة بـ«قانون النساء المسلمات»[12]. سحب هذا القانون حق النِّساء المسلمات بالاستئناف للحصول على النفقة وفقاً لقانون الإجراءات الجنائية. بكلمات أُخرى فإن قضية شاه بانو لسنة 1986، والحكم الصادر لصالحها هي القضية والحكم الأخيرين، لأن

(12) انظر: The full text of this extraordinary bill is set forth in Engineer, ed., The Shah Bano Controversy.

قانون النّساء المسلمات (حماية الحقوق عند الطلاق) يميّز في الواقع ضد النّساء المسلمات: سحب هذا القانون حق أي امرأةٍ مسلمة في الاستئناف القضائي ضد أي مظالم قد تلحق بها، بسبب قرار النفقة الصادر وفقاً للقانون الإسلامي.

وعلاوةً على الضرر الذي ألحقته هذه النتيجة بالنسيج غير المتطور للتعددية الحضارية التي بدونها لا تستطيع الديمقراطية الهندية أن تمارس مهامها، فإن نتائجها الأسوأ ربما تكمن في منطق نجاحها الأولي. فبدلاً من إقفال باب الجدل حول قضية شاه بانو فإن التشريع الذي نقض حكم المحكمة العليا أثار أسئلة جديدة حول من لديه الحق بالتحدّث نيابةً عن المجتمع الإسلامي. فقاضي المحكمة العليا الذي قرأ الحكم بالأغلبية أَدلى بتصريح شخصي ادّعى فيه أنّه يفهم أكثر من غيره مصالح المسلمين، حيث قال دفاعاً عن حكم المحكمة أن له ما يبرّره «لأنه يتماشى أكثر مع القرآن من التفسيرات التقليدية الإسلامية للشريعة»[13]. وتبعه آخرون في مسعاه، بمن فيهم صحافيون لفصل نقاء المبادئ القرآنية عن إرباكات الفقهاء المسلمين. وفي مساجلة عبر مجلة Illustrated Weekly Of India «المصوّرة الأسبوعية الهندية» خلال مطلع آذار/ مارس 1986، قال الصحافي الهندوسي أرون شوري Aroun أنه «في الوقت الذي حدث فيه مظالم للنساء باسم الشريعة فإنه إذا ما تم تفسير القرآن تفسيراً صحيحاً فمن الممكن رفع الظلم عنهن». وقد ردّ عليه العالم الإسلامي رفيق زكريا بالقول إن شوري يبدو مهتماً فقط بالإسلام الحقيقي، وأن القلق الذي عبّر

(13) انظر: Ainslie T. Embree, Utopias in Conflict: Religion and Nationalism in Modern India (Berkeley: University of California Press, 1990), esp. 96-101.

عنه يخفي وراءه احتقاراً للمسلمين، ومحاولة مكشوفة لزعزعة الهوية الدينية للمسلمين. ولم يغب عن الأنظار الجدل عندما أصبح التشريع النسائي قانوناً: فقد عارضت الجماعات النسائية موقف الحكومة المؤيد للتشريع، مما نجم عنه قيام بعض المسلمين بالدفاع عن التشريع والبعض الآخر بالتهجم عليه[14]. وكانت هذه المرة هي من المرّات النادرة التي تمّ فيها تأطير الهوية الدِّينية، والمساواة بين الرجل والمرأة بشكل علني وتنافسي وتناقضي. وليس غريباً أن ترفض شاه بانو بعد ذلك حكم المحكمة لصالحها، مما تسبَّب بجولة أُخرى من الجدل حول معنى خضوعها كامرأة مسلمة[15].

وفي ذروة هذا النزاع ـ وبسرعة ـ تمّ تجاهل ما ألحقته هذه القضية من زيادة في التأثير المحدود في الأصل لادعاءات الأصوليين الإِسلاميين، فالأصولية الإِسلامية تحفز المنافسين وبالتالي الإيديولوجيين الدِّينيين ثم «الأصوليين»[16]. وتواجَه الحركة الإِسلامية بجهود الآخرين من السيخ والهندوس لوضع العلامات الفارقة لحدود مجتمعاتهم. ويقال إنّ كلّ علامةً هي صدى لنقاء ديني أَو لغوي أَو إثني. ويري التمسّك بهذه

(14) انظر: The Controversy is reviewed and analysed in Embree, Uptopias in Conflict, 107-11.

(15) انظر: Engineer, ed., The shah Bano Controversy, 211.

(16) انظر: For this observation I am indebted to Professor Morris H. Abrams of Cornell University In one of several gatherings of the Fundamentalism Project, sponsored by the American Academy of Arts and Sciences, he asked: «To what extent may one fundamentalist movement be generated to oppose an inimical fundamentalism?» (Fundamentalisms Compared, Spring Conference 1991, summary notes, 12). What follows here is an attempt to respond to the pertinent question he raised, and to trace that response in the specific context of 1980's India.

العلامات على أنّها القول الفصل الأساسي الذي يتوجب على جميع الأتباع الدفاع عنه، مثلما يتوجّب على الدخلاء أو الغرباء احترامه.

وفي حين أن نتيجة هذه الحرب الإيديولوجية، التي رافقتها أحياناً أعمال عنف جسدية، ليست واضحة، فإن ما هو واضح ـ ولكن قلما يتم التركيز عليه ـ أن مكانة النِّساء مهمة جداً للخطاب الأصولي. لقد أعطت القوانين المتعلّقة بالنِّساء المحكّ للهوية الإسلامية في العالم السياسي الهندي المضطرب. وفي حين أنّه بالإمكان التحدّث أكثر عن الطُّرق التي استغلّت عبرها مجموعات كثيرة قضية شاه بانو لمصالحها المعينة[17]، فإن هذه الرواية تحجب بدلاً من أن تنير أهمية كون شاه بانو امرأة ـ وفقط ـ عندما يتم تسليط الأضواء على شاه بانو كامرأة مسلمة لجأت إلى القضاء في الهند المعاصرة، يستطيع المرء البدء في تقييم مدى نجاح النِّساء المسلمات في الأنظمة القضائية لبنغلاديش والباكستان.

قضايا نسائية في الباكستان وبنغلاديش

ليس هناك قضايا على غرار قضية شاه بانو في الباكستان في الخمسينيات والستينيات، ولا في الباكستان وبنغلاديش في السبعينيات الثمانينيات والتسعينيات. وبالرغم من الانتباه الذي تم إعطاؤه لمضامين قضية شاه بانو داخل الهند، فلم يقم أي شخص حتى الآن بدراسة آثار هذه القضية على الجارات المسلمة للهند[18]. وعندما يسأل المرء عن

---

(17) انظر: A full exposé of these later developments is tracked from a feminist perspective in the above cited article by Amrita Chhachhi.

(18) انظر: For instance, in Engineer, ed., The Shah Bano Controversy, one finds numerous essays of value as well as the text of the original judgment (23-34), but no essay sets forth the

السبب الذي يجعل قضية شاه بانو قضية الحدود الإقليمية، مع التسليم أنّه بالإمكان اختبار الإسلام، في كل دولة، في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث لكل دولة طابعها الإسلامي المختلف. كما أن هذه الحركة تكشف الاختلافات الرئيسية بين الجماعات المدافِعة، التي تدّعي الولاء للأساسيات الإسلامية، والتي تحاول السيطرة على الحياة الاجتماعية والسياسية لشبه القارة الهندية في التسعينات.

ويرغب المرء في أن يصدّق، على سبيل المثال، أن ليس هناك قضايا اختبار لنساء رفضن قضايا في المحاكم الباكستانية والبنغلاديشية، لأن دول الأغلبية المسلمة مثل الباكستان، وبنغلاديش تعامل مواطناتها من النِّساء معاملة عادلة، وتقدّم لهنّ حقوقهن الواردة في القرآن، والشريعة الإسلامية. لكن الواقع هو غير ذلك. فإذا استطاع المرء أن يقيس الأمور سيجد ـ على الأرجح ـ مخالفات كثيرة للأساسيات الإسلامية في قضايا المطلّقات، أَو الأرامل في الباكستان، وبنغلاديش، مثلما هو الحال في الهند. وسوف يجد ـ على الأرجح أيضاً ـ أن معظم هذه المخالفات يرتكبها مسلمون أتقياء ويتجاهلون القراءة «الواضحة» للقرآن، ليس لأن مثل هذا التجاهل يناسبهم، ولكن لأنّهم يشعرون بأنّهم «محميّون» قانونياً من تطبيقها عليهم. وهم «محميّون» لأن الشرع الإسلامي يتعرّض باستمرار لإعادة ترجمته وتفسيره، مما يجعل من المستحيل رسم خط واحد مباشر لشروحاته، من النص الدِّيني للقرن السابع إلى قواعد السلوك

Pakistani point of view. Only a brief piece critical of the Indian ulema is included in Janak Raj Rai, ed., Shah Bano (New Delhi: Rajiv Publications, 1986); see Rafiullah Shahab, «A Pak View of Muslim Law», 121-24.

القضائية في القرن العشرين. ليس هناك قراءة و«واضحة» للقرآن كقانون مثلما هو الحال أيضاً للإنجيل، أَو التوراة، أَو الكتب المقدسة الأُخرى. فالنصوص الدِّينية بحد ذاتها تمثِّل أنظمة تسمح باستنتاجات غالباً ما تكون ـ متضاربة، حول تفويضها الشرعي.

ومع ذلك فالغموض القضائي ليس وحده هو الذي يؤدي إلى غياب القضايا المُعلن عنها، والمتعلِّقة بالمرأة وقانون الأَحوال الشخصيَّة في الباكستان وبنغلاديش على حد سواء. يتوجب على المرء النظر في ملامح المؤسَّسات التي قرَّرت وقلَّصت من حدود نظام الحكم في كل دولة. على المرء أيضاً أن يواجه ـ على وجه الخصوص ـ الماضي الاستعماري للباكستان وبنغلاديش. فمن الناحية العامة فإن إرثهما الاستعماري مشابه لذاك الذي ورثته الهند. حيث بالإمكان اقتفاء أثره للفرض المحسوب بدقة من قِبل البريطانيين لقواعد السلوك الإدارية. لقد كان هدف قواعد السلوك الجديدة تلبية احتياجات مصالح الجماعات المتنافسة ولكن في الوقت ذاته من أجل أن تستمر هذه الجماعات في التنافس في ما بينها. ولقد ضمنت عملية الفصل النهائي للأراضي في سنة 1947 أن الجماعات التي تم تحديدها كجماعات متنافسة، وبالتالي مُسيطر عليها سوف لن تجد قواعد متأصِّلة للتناغم الوطني بعد الاستقلال[19]. وحتى لو أن المرء يعترض على المهرِّج الذي قال إن الحكم البريطاني للهند بدأ في 14 آب

(19) انظر: It is from this South Asian perspective that Benedict Anderson's much touted thesis about nationalism as an imaginary construct, inducing cohesion where none was intrinsically available, is in need of correction: the colonial manipulation of difference persists beyond independence and often precludes the possibility of cohesion on some superseding criterion even after independence has been achieved.

1946[20]، فعليه أن يعترف أيضاً أن المؤسَّسات الحكوماتية في الباكستان والهند ابتعدت أكثر فأكثر عن بعضها البعض بعد سنة 1947. فقد ورثت كلا الأمتين ـ ولاحقاً بنغلاديش ـ الأنظمة الثلاثة للحكم، المتمثِّلة بالأذرع التنفيذيَّة والتشريعيَّة والقضائية. ولكن هذه الفروع الثلاثة لم تمارس أعمالها بذات القدر من السلطة في كل نظام سياسي من هذه الأنظمة. وعندما يدرس المرء الفروقات بينها فإنه يبدأ بفهم إيديولوجية الهيمنة التي جعلت من مكانة النِّساء هاجساً منذ منتصف الثمانينيات، أي منذ بزوغ الأصوليات الدِّينية المتنافسة.

إن المساحة التي تم إيجادها لكي تقوم شاه بانو باحتجاجها فيها، جاءت من النِّظام القانوني المختلط الموروث من الراج. ظاهرياً فإن لدى بنغلاديش والباكستان نظاماً قضائياً شبيهاً بالنِّظام الهندي الذي يتوازى فيه القانون الجنائي، لكنه يختلف في مجال قوانين الأَحوال الشخصيَّة. ولكن ـ ومع ذلك ـ فإننا نجد أن في الهند فقط قضاء مستقلاً يمارس مهامه كفرع من الفروع الثلاثة للدولة، بمنأى عن الفرعين التنفيذي والتشريعي. وبالرغم من التحديات الكثيرة التي واجهها نظام المحاكم الهندية فقد نجح في المحافظة على دوره المستقل منذ سنة 1947 وحتى الآن.

> إنه نظام تسلسلي هرمي ومندمج وواحد، يتألَّف من المحكمة العليا للهند في القمة، ثم المحاكم العليا في الولايات، والمحاكم المناطقية والمحلية الأدنى. لقد ضربت فكرة استقلالية القضاء التي أدخلها البريطانيون جذوراً عميقة لها في

---

(20) انـظـر: Gregory Koslowski, «Shah Bano's Case and Indian Politics», in Malik and Vajpeyi, ed., Law, Politics and Society in India, 106.

> الهند. ويضمن الدستور للقضاة الاحتفاظ بمناصبهم... ويحدّد إجراءات شاملة للطرد على أساس عدم الكفاءة أو سوء التصرّف... ومع الأخذ بعين الاعتبار تعددية الجماعات الاجتماعية في الهند وخلافاتها فإن القضاء ـ بشكل عام ـ لعب دوراً ثميناً في التوسّط في الصراع الاجتماعي. وقد استخدم المحاكم الأغنياء والفقراء من سكّان المدن والأرياف، كما عُرف عن الهنود أنّهم شعب يلجأ بكثرة إلى رفع القضايا القانونية[21].

وفي حين أن معارضي شاه بانو تحدوا الحكم الصادر عن المحكمة العليا فقد وجدوا أن عليهم العمل بمشقة من أجل التخفيف من آثار ذلك الحكم. ولكن بالرغم من الضجّة السياسية التي أثارها قانون النِّساء المسلمات لاحقاً فإن العملية ذاتها التي أنتجت قضية شاه بانو تسترعي الانتباه إذا كان لا بد لنا أن نفهم لماذا لا ترفع نساء قضايا في الباكستان أو بنغلاديش على غرار قضية شاه بانو؟!

يتسم نظام الدولة الباكستاني في مرحلة ما بعد الاستقلال، وفي الباكستان وبنغلاديش منذ سنة 1971 بالسيادة التنفيذيّة بدلاً من الاستقلالية القضائية. ومنذ إقامتها في سنة 1947، عملت الباكستان كنظام عسكري قاعدته البنجاب حيث يؤثر ضباط الجيش البارزون المدرَّبون تدريباً بريطانياً على تحديد الثقافة السياسية في كراتشي أولاً ثم في إسلام أباد ثانياً. وبالرغم من أن البنغاليين قاوموا ازدراء الباكستانيين في الجزء

(21) انظر: Richard F. Nyrop, ed., India: A Country Study (Washington, D.C.: Foreign Area Studies, 1985), 394-95.

الغربي من البلاد لثقافتهم، وشنّوا حرب استقلال ضدهم بمساعدة الهند، مما كلفهم ثمناً غالياً، فلا بد أن يلاحظ المرء أَن اللاتماثل في أشكال الحكم التي سادت في إِسلام آباد انتقلت لاحقاً إِلى داكا. وخلال العقدين الماضيين هيمن العسكريون على جميع مستويات الحكم في بنغلاديش. فقام الشيخ مجيب عبر حزب عوامي بقيادة شعبه إِلى الاستقلال، وتم انتخابه رئيساً مرتين بأغلبية ساحقة. ومع ذلك فقد خسر ثقة الجيش بسبب علاقاته الوثيقة مع الهند. وبالرغم من أن الهند ساعدت بنغلاديش في الحصول على استقلالها فإن ضباط الجيش في بنغلاديش ورثوا من نظرائهم الباكستانيين عداءهم العميق للهند. ففي سنة 1975 قام عدد من صغار ضباط الجيش بالاستيلاء على منزل مجيب في داكا، ومنزل آخر كان يسكن فيه عدد آخر من أفراد عائلته، قتلوا مجيب وتسعة من أفراد عائلته وأقربائه. وقد برّروا القتل الجماعي الذي قاموا به بالتآمر المزعوم للشيخ مجيب مع الهند(22). وفي سنة 1981 تم اغتيال ضياء الرَّحمن الذي خلف مجيب في الحكم. وكان ضياء الرحمن قد حاول تشكيل حزب خاص به، والإتيان بمجموعات جديدة للحياة العامة في داكا، لكن ضباط الجيش اغتالوه أيضاً. وبعد ضياء جاء إِلى الحكم الجنرال العسكري حسين إِرشاد الذي فرض الأحكام العرفية على بنغلاديش، وقمع جميع الأحزاب السياسية المنافسة له. وعندما اضطر

---

(22) انظر: Naila Kabeer, «The Quest for National Identity: Women, Islam and the State in Bangladesh», in Kandiyoti, ed., Women, Islam & Society, 123. One of the few studies of Bangladesh to appear in collective volumes on Islam, Kabeer's is the sole attempt to give voice to the condition of Bangladeshi women under the repressive Ershad regime.

إرشاد إلى إجراء الانتخابات في سنة 1988 فإن قوى المعارضة بأسرها قاطعتها، مما أدّى إلى قيام ثلاثة في المئة ـ فقط ـ من الناخبين بالاقتراع! وفي مثل هذه الظروف لم يكن من المنطق التحدّث عن نظام سياسي ديمقراطي: لقد كان نظام بنغلاديش نظاماً عسكرياً للحزب الواحد أكثر مما كان عليه الحال في الباكستان، حتى مطلع التسعينات. وبالرغم من أنّه تم تعديل دستور 1972 في عامي 1977 و1988 لتأمين الفروع التشريعية والتنفيذية والقضائية للسلطة، فإن المجلس التشريعي كان مؤلّفاً من أعضاء مُعيّنين من قِبَل إرشاد، وكذلك الأمر بالنسبة للنظام القضائي في جميع مستوياته. وقد استمر الحال على هذا المنوال حتى بعد أن تولّت البيغوم ـ خالدة ضياء أرملة الجنرال، المقتول في سنة 1981 ـ الحكم كرئيسة لوزراء بنغلاديش في سنة 1990.

وفي حين أنه كان يُنظر إلى خالدة ضياء على أنّها غير مؤثّرة من الناحية التنفيذيَّة فإن خليفتها حسينة واجد Hasina Wazed كانت على النقيض منها. حسينة واجد واحدة من اثنين من أفراد عائلة الشيخ مجيب بقيا على قيد الحياة، وقد انتُخبت رئيسةً للوزراء في حزيران سنة 1996. ويبشر حكمها بنقل بنغلاديش إلى عهد جديد من العدالة الداخلية، والاحترام الخارجي. ومع ذلك فإن الدرب ما وراء الهيمنة العسكرية يبقى درباً عسيراً. ولقد كان صعباً حتى بالنسبة للسيدة حسينة واجد نفسها جلب قتلة أفراد عائلتها الذين ما زالوا أحياء يرزقون إلى المحاكمة. وقد نجحت في أواخر نيسان 1997 في البدء بقضية قانونية، قد تبلغ ذروتها في سنة 1998، وربما تُظهر في نهاية الأمر أنّه بعد 25 عاماً من انفصالها عن

الباكستان، فإن بنغلاديش «سوف تصبح ـ في نهاية المطاف ـ دولة يحكمها القانون»[23].

بالرغم من نظام الحزب الواحد القمعي الذي ما زال قائماً في بنغلاديش ـ حتى الآونة الأخيرة ـ فإن النِّساء ما زلن يتمتعن ببعض الفوائد. هناك تقليد يعود إلى عهد ضياء الرحمن يتمثَّل في المشاركة البنغالية في قضية «دور النِّساء في التطوّر». يقوم هذا البرنامج بتمرير المساعدات الدولية إلى الجمعيات النسائية في المناطق الريفية، التي تشكِّل الجزء الأعظم من بنغلاديش. وبما أن كلاً من ضياء وإرشاد وجدا أنّه من المفيد سياسياً استقطاب بعض النِّساء ـ على الأقل ـ للنشاطات المدعومة من الحكومة، فإنّه ليس غريباً أن المرأتين المتنافستين قد وصلتا إلى سدّة الحكم، فكانت الأولى هي السيدة خالدة ضياء، والثانية حسينة واجد.

ومن ناحيةٍ ثانية، فإن قانون العائلة لم يحظ بنصيب وافر. فبالرغم من أن المحاكم، حسب قول البعض، قد أعطيت «سلطة استثنائية للتعامل مع القضايا المتعلِّقة بحقوق الحضانة، والعلاقات الزوجية من أجل حلّها بسرعة»[24] لا يسع المرء إلاَّ أن يتساءل عن مدى كفاءة تلك المحاكم. إن التغييرات على المستوى التنفيذي قد تُسرِّع من إنجاز القضايا والاستئناف، لكن إرث الحكم العرفي ما زال حاضراً. وعلى سبيل المثال ففي سنة

---

(23) انظر: John Burns, «Bangladesh Hopes Trial Shows a National of Laws». New York Times, 4 May 1997: 14.

(24) انظر: Kabeer, «The Quest for National Identity,» 128.

1987 «كان هناك 29 قاضياً في المحاكم العليا يتعاملون مع 21600 قضية»[25].

وعبر الثمانينيات فإن القضايا التي نظر وحكم فيها القضاء البنغلاديشي كانت أيضاً عرضة لمراجعة السلطة التنفيذيَّة. ومنذ أن قرَّر إرشاد جعل الإِسلام الرمز الحاسم للهوية الوطنية فإنّه لم يكن ليرضى بقضية تطرح علامات استفهام حول قانون العائلة، حتى لو أن رافعة الدعوى استندت في دعواها إِلى الأحكام القرآنية. وما زالت النِّساء، وهن في الغالبية ريفيّات، وفقيرات وأميّات، تخضعن لقواعد سلوك غير إِسلامية، لأن التفسير المدعوم من الدولة للإِسلام يعكس المصلحة السطحية بدلاً من ورع النص القرآني. أما الحقوق القليلة التي حصلت عليها نساء بنغلاديش فقد جاءت من الأحزاب اليسارية، أَو المنظّمات الشعبية، وليس من القضاء الذي تركهن بدون وسيلة أُخرى للحصول عبرها على حقوقهن.

إن المكانة القانونية للنساء في الباكستان تعكس عدم التماثل في مرحلة ما بعد الاستعمار على نحو مشابه ـ تقريباً ـ لظروف بنغلاديش أكثر مما هو الحال للهند. فالباكستان وبنغلاديش ـ على حد سواء ـ تعانيان من التدخّل العسكري في تاريخهما. وما يبدو على الورق «ثلاثية الحكم التنفيذي والتشريعي والقضائي» هو في واقع الأمر ذراع تنفيذي طويل يغلّف ـ وبالتالي ـ يحدّ من نفوذ التشريع والمحاكم. ولقد حجبت المكانة

(25) انظر: James Heitzman and Robert L. Worden, eds, Bangaladesh: A Country Study (Washington, D. C.: Area HandBooks, 1989), 158.

البارزة للباكستان في السياسة الدولية الانتباه إِلى العجز الذي تعاني منه مؤسَّساتها. وخلافاً لدلهي، فإِن إِسلام آباد لم تطوِّر مؤسَّسة تشريعية يجري اختيار أعضائها من مناطق مختلفة لتمثيل كافة الناخبين في الحكم المركزي، كما أنّها لم تدعم المؤسَّسة القضائية على نحو يمكن فيه تحريرها من الضغوط السياسية لرئيس الدولة. ومرّة أخرى، فإِن دور الجيش هو تقديم النص الرئيسي عند اقتفاء أثر السلطة السياسية في تاريخ الباكستان الذي مضى عليه أكثر من 50 عاماً. شهدت السنوات العشر الأولى من تاريخ الباكستان تجربة فاترة للديمقراطية البرلمانية، التي انتهت في سنة 1958 عندما استولى الجنرال محمَّد أيوب خان على السلطة في إِسلام آباد، في انقلاب عسكري. وبعد عشر سنوات أُخرى تمّت الإِطاحة بأيوب خان بعد اتهامه بالفساد، والافتقار إِلى الكفاءة، وحلَّ محلّه الجنرال محمَّد يحيى خان. ومُنيَ يحيى بالهزيمة العسكرية أمام الهند، والخسارة لأراضي باكستان الشرقية في سنة 1971. وقد تم استبداله برئيس وزراء مُنتخب من الشعب هو ذو الفقار علي بوتو، الذي صاغ دستوراً للباكستان في سنة 1973 نابعاً من الاشتراكية الإِسلامية، التي كان يعتنقها. إِلاَّ أن عدم شعوره بالأمان دفعه إِلى تزوير انتخابات 1977، أَو ـ على الأقل ـ هذا ما يدّعيه خصومه. وأدّت الضجة التي ثارت بعد «افتضاح» أمر التزوير إِلى توفير الغطاء لجنرال طموح لإعلان الأحكام العرفية، وبالتالي إعلان نفسه رئيساً للباكستان. لم يحلّ ضياء الحق محلّ بوتو في منصبه فحسب، وإنما أيضاً كان مهندس إعدامه عبر محاكمة صورية، وبتهم مُلفقة. كانت محكمة لاهور العليا، وأيضاً المحكمة العليا للباكستان منقسمتين حول قرار دعم قضية الحكومة ضد بوتو، إِلاَّ أنّهما في نهاية الأمر استسلمتا،

وتم شنق بوتو في سنة 1979. ومضى ضياء ليحكم عبر زمرة عسكرية صغيرة مؤلَّفة من جنرالات مقرّبين منه. ولقد أظهر احتقاره للسلطات الأُخرى عبر استغلاله الخبيث لانتخابات الجمعية الوطنيَّة ـ وأسوأ من ذلك ـ عبر هجومه على المحاكم.

اتخذت معارضة ضياء للقضاء خطّين متوازيين لهما أشكال استكمالية. ففي الخط الأول قام بإخضاع القضاء للمسؤول التنفيذي (أي للرئيس). وفعل هذا الأمر عبر «الأمر الدستوري المؤقت» لسنة 1981. عندما رفض رئيس القضاة وأربعة قضاة آخرين من المحكمة العليا، بالإضافة إِلى عدد آخر من كبار القضاة قبول «أمر سنة 1981» لجأ ضياء إِلى طردهم، واستبدالهم بقضاة قام هو بتعيينهم[26]. ولزعزعة استقلالية القضاء على نحو أكبر، أمر ضياء بفرض المحاكم العسكرية والمحاكم الشرعية على نظام المحاكم التقليدي. وكان الخط الأول يهدف إِلى توفير الأمن والثاني لإدخال الإِسلام القويم في نسيج المجتمع الباكستاني. وقد تبيّن أن الهدف من الخطين تعزيز النفوذ الشخصي لضياء وإلحاق المشاكل في مكانة النِّساء، عبر وكالة محاكم الشريعة.

كانت الخطوة المميزة في جهود الباكستان لتوفير الحقوق القانونية لجميع المواطنين تتمثَّل في قانون العائلة لسنة 1961. أدخل هذا القانون

(26) انظر: Richard F. Nyrop, Pakistan: A Country Study (Wsahington, D. C.: Foreign Area Studies, 1984), 303.

حول محاولات ضياء إدخال القوانين الإِسلامية في القانون العام انظر:

David Pearl, A Teyt Book on Muslim Personal law 2d, ed. (London: Croom Helm, 1987), 40, 238-45.

أيوب خان عندما كان يحاول توسيع قاعدة شرعية حكمِهِ المحدودة. وبالرغم من أن القانون لم يكن راديكالياً بما فيه الكفاية فقد وضع حداً لتعدد الزوجات وعزّز من حقوق النِّساء في حالات الطلاق. كما أن القانون العائلي رفع السن القانوني للإناث (من أربعة عشر عاماً إلى ستة عشر عاماً) وللذكور (من ثمانية عشر عاماً إلى واحد وعشرين عاماً).

بالنسبة للمتحمسين الدينيين والمحافظين السياسيين فقد كان القانون العائلي خاطئاً، لأنه تدخّل في الشأن الخاص الذي تنظمه فقط محاكم الشريعة الإسلامية. وساهمت العراقيل البيروقراطية والإيديولوجية في وضع الحدود على تنفيذ القانون العائلي الذي أصبح محطة هجوم رمزية للأصوليين بدلاً من أن يكون أداة للتغيير الاجتماعي على نطاق واسع. أما أثر هذا القانون على مكانة النِّساء منذ سنة 1979 فقد حُجب كلياً، بسبب الحركات التي قام بها ضياء لتحديد العدالة الجنائية للنساء. وقد تميزت نبرة ضياء حول إصلاحاته الإسلامية المزعومة بالقوانين الثلاثة التالية: قانون الحدود وقانون القصاص والديات، وقانون الأدلّة المقترح. كل واحد من هذه القوانين أنزل مرتبة النساء من حيث القيمة القضائية إلى نصف قيمة الرجل. وامتدحت هذه القوانين قواعد السلوك الأبوية السلطوية [Patriarchal] إلى حد جعلت فيه من الصعب التفريق بين الخيانة الزوجية والاغتصاب[27]. ولم يقتصر الأمر على عدم وجود قضية مشابهة لقضية شاه بانو في محاكم الباكستان إبان عهد ضياء، بل إن إحدى السيدات لفتت الانتباه الشعبي لقضيتها؛ بعد أن لجأت إلى المحاكم إثر

(27) احتقار النساء مربوط أيضاً باحتقار الأقليات انظر:

Esposito and Voll, Islam and Democracy, 112-14.

تعرّضها لاغتصاب مزدوج. وبدلاً من أن تنصفها المحكمة قامت بإدانتها بتهمة ارتكاب الفاحشة وعاقبتها على «جريمتها». وفي ظل قانون الحدود الذي سنّه ضياء فقد كان هناك نوعان من الزِّنا، الأول هو زنا (الخيانة الزوجية أَو ارتكاب الفاحشة) والثاني «الزنا الجبري» أَي (الزنا بالقوة أَو الاغتصاب). ولكنّ الجريمتين بحاجة إِلى إثباتهما عبر الإجراءات ذاتها، أي المطلوب شهادة أربعة بالغين أتقياء من الشهود الرجال. ففي حالة ارتكاب الفاحشة من الصعب تأمين مثل هذه الشهادات؛ أما في حالة الاغتصاب فمن غير المعقول أن يعاين أربعة رجال مسلمين أتقياء حادثة اغتصاب بدون التدخّل لإنقاذ الضحية!.

هذه التناقضات الواضحة في قانون الحدود لم تثر قلق ضياء صاحب العقل الضيق، لكنها تجلّت بشكل ساطع في قضية صفية بيبي. صفية هي ابنة فلاح فقير، وقد قام أحد الإقطاعيين المحليين بتوظيفها كخادمة في منزله. كانت صفية عمياء تقريباً، وفي الثامنة عشرة من عمرها ـ ورغم ذلك ـ فقد كان بوسعها إنجاز الحد الأدنى من المهمّات. ووفقاً للإفادة التي قدّمتها للشرطة فقد اغتصبها ـ في بادئ الأمر ـ نجل الإقطاعي ثم الإقطاعي نفسه. ونتيجة لذلك حملت سفاحاً، وأنجبت طفلاً غير شرعي، لكنه توفي في وقت لاحق. وبعد وفاة الطفل قام والدها بالإبلاغ عن قضية الاغتصاب. وقد قام قاضٍ محلي بتبرئة الابن والأب من الجريمة تحت زعم عدم وجود أدلة كافية لإثبات الاغتصاب، وفقاً لقانون الحدود. ولو أن القاضي وقف عند هذا الحد لما أعطتها وسائل الإعلام اهتماماً يُذكر، لكنه مضى ليقول إن اعتراف صفية بيبي بالحمل هو دليل يدعم توجيه تهمة ارتكاب الفاحشة ضدها. وبعد أن قرّر القاضي أنها ارتكبت الفاحشة أصدر

عليها ما وصفه بالحكم المخفّف. وبسبب صغر سنّها وكونها عمياء تقريباً، فقد حكم عليها بالجلد أمام الناس (15 جلدة) وثلاثة أعوام بالسجن وغرامة مقدارها 1000 ربية. لكن، وعندما تم الكشف علناً عن أحكام هذا القاضي في تموز/ يوليو 1983 ثارت ثائرة قطاعات عدة. ولجأ «منبر العمل النسائي» إلى الدفاع بشكل مؤثّر عن قضية صفية بيبي، حيث لفت الانتباه إلى انعدام المنطق عند قاضٍ يحكم على ضحية اغتصاب بارتكاب الزّنا على أساس شهادتها هي[28]!

ووصل الإحراج لمصداقية ضياء ـ بسبب قضية صفية بيبي ـ حداً جعل محكمة الشريعة الفيديرالية تتدخّل في الشهر التالي (آب/ أغسطس 1983)، وتطلب إعادة النظر في القضية[29]. لقد قام رئيس القضاة أفتاب حسين بنقض حكم القاضي المحلي، وأعلن بوضوح عن الفرق بين الاغتصاب والزّنا، وأسقط التهمة ضد صفية بيبي، وكتب في حيثيات الحكم كلمات التعاطف مع الضحية.

تُظهر قضية صفية بيبي ما هو معروف عن العدالة في الباكستان في الأعوام الخمسة والعشرين الماضية. فالعدالة هناك تعتمد على الاستقلالية المُزعزعة لمحكمة الشريعة الفيديرالية، المُعيّنة لنقض الأحكام المضَلّلة في المحاكم الأدنى، هذا في الوقت الذي لا تُظهِر الأدوات الأُخرى للنظام

(28) لمراجعة قضية صفية بيبي وقضايا نسائية أُخرى حوكمن تحت قانون الحدود انظر:
Khawar Mumtaz and Farida Shaheed, eds., Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back? (London: Zed Press, 198), 103-105.

(29) لم ينتبه بعض الباحثين في القانون لمفارقة هذه الخطوة. يقدم دايفيد بيرل معالجة شاملة لهذه القضية.

العسكري في الباكستان، وفي مقدمتها مجلس الإيديولوجية الإسلامي ومحاكم القضاة، أي اهتمام بمكانة النِّساء. كما أن هذه اللامبالاة تعكس لامبالاة معظم النِّساء الباكستانيات لمكانتهن القضائية. هناك أمل جديد لبعض أصحاب القضايا من النِّساء مع عودة ظهور المحكمة العليا في الباكستان، كصوت قوي ومستقل في أواخر التسعينات. ومع ذلك فإن القضايا التي يتم رفعها ما تزال تأخذ طابعاً طبقياً. فمعظم المدافعات عن حقوق المرأة يأتين من صفوف الطبقة العليا ـ الوسطى المدنية في البنجاب والسند. هؤلاء لا يمثّلن النِّساء من المقاطعات الأُخرى، كما لا يمثّلن الأعداد الكبيرة من النِّساء الريفيّات والأميّات، اللواتي يشكّلن القسم الأعظم من نساء الباكستان(30).

من الخطر إعطاء الانحياز الطبقي اهتماماً زائداً عن اللزوم، في حركة الدفاع عن حقوق المرأة(31): فمعظم حركات الاحتجاج الاجتماعية ـ السياسية في العالم الإسلامي محدودة في الأجواء المدنية، ولدى الجماعات المتعددة، التي تجد نفسها مستبعدة بسبب أجواء المدن. ومع ذلك، فيجب ألاّ تحجب القاعدة الطبقية المحدودة لهذه الحركات حقيقة

---

(30) انظر: Richard Kurin, «Islamization: A View From the Countryside,» Anita Weiss, ed., Islamic Reassertion in Pakista: The Applications of Islamic Laws in a Modern State (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), 115-28.

(31) انظر: Ayesha Jalal, «The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan,» Kandiyoti, ed., Woman, Islam-Society, esp. 103-109.

وأيضاً:

Mumtaz and Shaheed, eds, Women of Pakistan, 150-60.

أن الباكستان كما تراها نيكي كيدي Nikki Keddie «لديها أكثر الحركات النسائية المناضلة من حيث الفعالية في أي دولة مسلمة»[32]. خلال الثمانينيات انضمت إلى الجماعات النسائية المهنية مجموعات رجالية متعاطفة، ونجحت في الاحتجاج ضد نساء يغلفن سيطرتهن السلطوية عبر إقامة بدائل ضعيفة للسلطة التنفيذية.

ازدهرت تجاوزات ضياء في التصدعات: حاول تحجيم أَو استغلال الفرعين الآخرين للحكم عبر استثمار ضعفهما المتأصّل لخدمة أهدافه. فبدلاً من إعطاء القضاء المستقل حق متابعة الخطوط العريضة للعدالة الإسلامية، لجأ إلى تهميش المحاكم القائمة، ثم قام باستبدالها بمحاكم تعكس تفسيره الشخصي للمعتقد الإسلامي المستقيم. ومن المفارقات فإن محكمة الشريعة الفيديرالية، التي صُمِّمَت لنشر وتنفيذ آرائه أصبحت مستقلّة عنه في بعض المرّات[33]، وهذا في الوقت الذي احتكمت فيه المحكمة الباكستانية العليا للدستور، لتفسير عدم تدخّلها في عملية الأَسلمة، تاركةً هذه المهمة للفرع التنفيذي[34]. وقد ظهرت ضحالة

(32) انظر: Nikki R. Keddie, «Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies,» in Fred Halliday and Hamza Alavi, eds., State and Ideology in the Middle East and Pakistan (London: Macmillan, 1988), 126.

(33) يُعتبر عنتاب حسين قاضي محكمة الشريعة الفيدرالية من المؤيدين لقضايا النّساء بسبب موقفه من قضية صفية بيبي. انظر:

Mumtaz and Shaheed, eds., Women of Pakistan, 112, n. 25 and 155.

(34) انظر: Charles H. Kennedy, «Islamization and Legal Reforms in Pakistan, 1979-1989,» Pacific Affairs 63.1 (Spring 1990): 66-67.

تحركات ضياء بشكل أوضح، من خلال عدم قدرة الجماعات الإسلامية على كسب الأصوات في الانتخابات العامّة: الناس الذين يهتمّون بمصلحة الإسلام غير مقتنعين أن الأصولية المدعومة من الدولة تمثّل الرغبات الحقيقيّة لقواعد السلوك الإسلامية الاجتماعية. ويبدو أن المحامين والقضاة المحترفين يتشاركون المدافعات عن حقوق المرأة والمهنيين المعتدلين تصميمهم على استبعاد العملية القضائية عن الإملاءات الاعتباطية لحاكم لا يمتّ بصلة للقضاء، بغضّ النظر عما إذا كان ذلك الحاكم ضياء أَو واحداً من خلفائه.

يتوجب على المرء أن يطرح السؤال المنهجي القاسي التالي: هل تستطيع الباكستان (أَو بنغلاديش) إقامة نظام سياسي تمثيلي فعّال عندما يقوم أحد فروع الحكم الثلاثة بمزاولة عمله بلا مساءلة أَو تحدٍّ من قِبل الفرعين الآخرين؟ الجواب، كلا، على الأرجح. ومع ذلك فإن إرث ضياء ما زال موجوداً بعد عشرة أعوام من وفاته. إن إرثه مستمر لأن النّظام العسكري لا يجدد نفسه بسرعة أَو بسهولة ـ والأكثر من ذلك، ـ فإن خلفاءه مقيدون. فعهد رئيسة الوزراء بناظير بوتو شهد تناقضات برامجية كثيرة، ومعارضة سياسية حيث إن بقاءها في الحكم أصبح أكثر أهمية من أي تحركات، لإقامة نظام سياسي أكثر عدلاً، وقدرة على الاستمرار. أما خليفتها نواز شريف فقد صبَّ اهتمامه على إرضاء أنصاره المحافظين، واللوبي العسكري، ولم يتجرأ أبداً على التدخّل في العملية القضائية. وفي حين أنّه لم تتم المصادقة على قانون الشريعة لسنة 1988[35] فإن محكمة

(35) المرجع السابق حول الإجراءات البرلمانية الكاملة.

الشريعة الفيديرالية التي أقامها ضياء تواصل عملها في ظل عهود خلفائه بمن فيهم بناظير بوتو (في ولايتها الثانية كرئيسة للوزراء) والآن، نواز شريف في ولايته الثانية. يتوجب على المرء أن يلاحظ النوايا الطيبة لبعض قضاة محكمة الشريعة الفيديراليّة. لكن المحكمة ككُل ما تزال تفتقر إلى ممارسة عملها كقضاء مستقل. وفي شكله الحالي، فإن القضاء يجعل من الديمقراطية في الباكستان أمراً مستبعداً، بدلاً من أن تكون أملاً قابلاً للتحقيق.

يصب التركيز على مكانة النِّساء عبر قضية شاه بانو في صُلبِ قضايا كثيرة ظهرت في عصر الأصولية الإسلامية. وغالباً ما يقال ـ مع قدر كبير من الحقيقة ـ إن الحركة الإسلامية المبكّرة أحدثت ثورة في مكانة النِّساء العربيات[36]. فقد وفّرت قواعد السلوك الإسلامية حقوقاً جديدة للنساء في نطاق محدود. والقرآن يقولها بصراحة: إن المؤمنين والمؤمنات على ـ حد سواء ـ يرثون الجنّة. وكما يلاحظ ستوواسر Stowasser بدقّة، فإنه في جميع قضايا الإيمان، «النِّساء متساويات مع الرجال في الخَلْق والطبيعة»[37] إن الشروط المتعلِّقة بالطلاق وقانون

(36) لقراءات حول مكانة النِّساء في القرآن والحديث انظر:

Fatima Memissi, Le Hareh Politique, 1987,

وترجمته إلى الإنكليزية:

The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam (Reading: Addison-Wesley, 1991).

وأيضاً:

Barbara Stowasser, «The Status of Women in Eary Islam,» In Hussain, ed, Muslim Women, 11-43.

(37) انظر: Stowasser, «The Status of Women,» 30.

الميراث تمثّل أيضاً تقدماً على الممارسات السابقة. وحتى إن الإذن المعطى للرجال المسلمين للاقتران بأربع زوجات فهو مربوط بقيود ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ سورة النساء، الآية رقم (3). وفي معظم مراحل التاريخ تمّ تقديم نصوص العدالة للزوجات المسلمات، حتى عندما كن يعتمدن على أزواجهن لتفسير معنى العدالة. وعندما يتعلّق الأمر بإعطاء الشهادة القانونية فإن الرجل يُحسب ضعفي المرأة، وواجب على الرجال المحافظة على النّساء، مع مسؤوليات أعظم نسبياً في الشؤون العامة.

إن قراءة القرآن بالتوافق مع التاريخ الإسلامي القديم يبقى من أمور التقوى للمسلمين، بالإضافة إلى التحدي المتمثّل في تفسيره. كيف يتجاوب المرء في عهود متعاقبة مع الوحي الإلهي؟

هل بالإمكان تحقيق الخضوع لمشيئة الله على وجه أفضل، من خلال التوافق مع أنماط العهود السابقة؟ أم هل على المرء البحث من جديد عن روح أوامر الله ومثال النبي محمَّد، ومحاولة تطبيق إرشاداتهما على تحديات اليوم؟ في جنوبي آسيا، مثلما هو الحال في أي مكان آخر، فإن مثل هذه الأسئلة تُطرح بأهمية قصوى في المرحلة المعاصرة. لقد رأى مصلحون من القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، من أمثال سيّد أحمد خان وأمير علي أن روح القرآن والحديث ـ على حدّ سواء ـ يتطلّبان مشاركة المجتمع الإسلامي في جهود متواصلة لتحسين المكانة الاجتماعية للنساء. ولقد اتبع كتّاب مسلمون معاصرون من أمثال الراحل

فضل الرّحمن التقليد ذاته[38]. وبالرغم من الجدل الذي تثيره مثل هذه الجهود، فليس بوسع أحد أن يهرب من السؤال الذي يطرحه أهم مفكّر مسلم في القرن العشرين من جنوبي آسيا. فقد كان السؤال بالنسبة للشاعر والفيلسوف محمّد إقبال هو: هل بإمكان الشرع الإسلامي، بما في ذلك نصوصه عن النّساء، أن يتغيّر ويتطوّر أم لا؟ لقد كان جوابه القاطع «نعم». كتب إقبال في أشهر مقالة فقهية له يقول: «ليس عندي شك أن دراسة أعمق للفقه الإسلامي سوف تلغي الفكرة المصطنعة التي يحملها الناقد المعاصر، القائلة أن الإسلام جامد، وغير قادر على التطوّر»[39]. ويعتمد مبدأ التطوّر ـ فوق كل شيء ـ على ممارسة الاجتهاد كعربة للعودة إلى المصادر الرسمية (أو المختصة)، وإعادة فحصها على ضوء عالم اليوم. لقد كان إقبال صوتاً إصلاحياً بلا تردّد.

ومع ذلك فإن أولئك الذين يعارضون إقبال وجميع الأصوات

---

(38) انظر مداخلته على وجه الخصوص ما يلي:

Islam (2d ed, Chicago: University of Chicago Press, 1979), Chapter 14.

وأيضاً:

Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago, University of Chicago Press, 1982).

انظر محمّد إقبال:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam (London, 1934; Reprinted Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1982), 164.

(39) يميز واردنبرغ بين نوعين من الإسلاميين: الأصوليين والناشطين. ومن الواضح في ما يتبع أن الأصوليين يركّزون على تنفيذ الأفكار المثالية الدينية في السياسة.
انظر مقالات واردنبرغ:

Jacques Waardenberg: «Islam as a Vehicle of Protest,» in Ernest Gellner, ed., Islamic Dilemma: Reformers, Nationalists and Industrialization, The Southern Shore of the Mediteranean (The Hague: Moutton, 1985), 22-48.

الإصلاحية الأخرى يرون أنّه «لا عودة إلى الوراء إلاّ عبر الاتّباع»، بدون تغيير، لمثال الأجيال السابقة. وبالنسبة لمثل هؤلاء المسلمين فإن الالتزام بالتقليد الإسلامي ـ الذي يُفهم على أنّه شبكة من الممارسات التي كرّستها تقاليد سابقة ـ يصبح العلامة الفارقة للهوية الإسلامية فوق ـ وضد ـ القوة العسكرية، والاقتصادية، والثقافية للمجتمعات غير المسلمة. في جنوبي آسيا، ومثلما هو الحال في أماكن أُخرى، فإن المسلمين الذين يرون أنفسهم ضالعين قبل كل شيء في نضال طائفي داخلي، يعتبرون حجة الإصلاحيين مادة غريبة مستوردة: تعكس التأثير الغربي، وتشوّه الإسلام الحقيقي، وتقلّل من مكانته الراهنة. وهم يعتبرون الولاء للمجتمع الإسلامي كشيء أولي، ويحدّدون جوهره ـ فوق كل شيء ـ بالاستعداد لإخضاع الإنسان لحياته الشخصية والعائلية ـ بالكامل وبدون سؤال ـ لقواعد السلوك القانونية التقليديّة. إن الدفاع عن مِثل قواعد السلوك هذه في منبر عام مشحون لمصالح واضحة لجماعة ما، ليس على أية حال من التقليد الإسلامي. ولذلك فإن الدفاع غير التقليدي عن قواعد السلوك التقليديّة غالباً ما يطلق عليه «الأصولية» أو بتعبير أقل دقّة «التقليديّة الجديدة».

في الوقت الراهن خفتت أصوات الإصلاحيين في النقاشات العامة التي يُستحضَر فيها الإسلام. إن النهج الأصولي، أَو التقليدي الجديد للإسلام هو الذي يسيطر على النقاشات الداخلية في جنوبي آسيا. يفهم السياسيون القوى السلبيّة والإيجابيّة لجدول أعمال الأصولية. لذا يصبحون ـ غالباً ـ أكثر المناصرين والمتحمسين لها. وما دامت الأصوات الإصلاحية محرومة من الوصول المتساوي إلى وسائل الإعلام والمنابر

السياسية فإنّها ستواجه صعوبة في إعادة بناء المؤسَّسات التي تتطابق على المدى الواسع مع الحياة الاجتماعية للمسلمين، بما في ذلك تلك المؤسَّسات التي تؤثِّر على مكانة النِّساء.

وكنتيجة لذلك، فليس هناك قضايا على غرار قضية شاه بانو في الباكستان، وبنغلاديش، إن مقارنة إقليمية للدول الرئيسية في جنوبي آسيا تعطي الهند ميزة مهمة: فبالرغم من نزاعاتها مع القضاء المستقل حافظت على حيادية القضاء بالنسبة لرافعي القضايا من النِّساء والرجال. أما في الباكستان فإن النِّساء يواصلن المعاناة من نظام المراجعة القضائي، غير المبني على قواعد ثابتة، والذي يؤثِّر على قلّة قليلة من النِّساء الريفيّات، بينما يخضع في الوقت ذاته للاستغلال بدلاً من الحوار من جانب المركزية الحاكمة. وفي بنغلاديش لا يواجه المرء إهمال حقوق النِّساء فحسب، وإنما أيضاً غياب جميع النِّساء باستثناء عدد قليل منهن عن أي تدقيق عام. وجزئياً فإن فقدان نساء بنغلاديش لهويتهن (أَو تهميشهن) هو ميراث ناجم عن الدخول المتأخّر والوحشي لبنغلاديش إِلى المجتمع الدولي. وأيضاً فإن مراحل الاستقلال، ما بعد المرحلة الكولونيالية، أولاً عن بريطانيا ثم عن الباكستان لم تسمح بقيام قضاء مستقل في داكا. وقد أصبح تحقيق العدالة عبر المقاضاة شيئاً استثنائياً لفئة قليلة في بنغلاديش، بينما تُظهر عملية استخدام المحاكم الفيديرالية السلطة التنفيذية مدى الصعوبة التي تواجهها النِّساء البنغلاديشيات في مواجهة الإيديولوجيات الأصولية، أَو تلك التي توجهها الدولة.

مستقبل الأصولية الإسلامية

كان تركيز الباحثين والصحافيين وصنّاع القرارات السياسية في

العقود الأخيرة منصبّاً بشكل شامل ـ تقريباً ـ على الأصولية الإسلامية. وكانت النتيجة ظهور عجز في فهم الطبيعة الحقيقية للقِيَم الاجتماعية والثقافية للمسلمين في العصر الحديث. والواقع أنّه ليست هناك حركة متجانسة، ومتناغمة تدعي الأصولية الإسلامية.. فهي تتغيّر طبقاً لعوامل عدة، ويجب علينا بعد وضعها في سياق تاريخي أوسع أن ندقّق أيضاً في سياقات محلية محدّدة. ويجب بدايةً عَزْوُ كل واحدة من مظاهرها الكثيرة إلى مناطق محددة، واقتفاء أثر إيديولوجياتها إلى دول محدّدة، ثم تصنيفها إلى فئات معيّنة، ومجموعات معينة من الرجال والنِّساء، وفي الوقت ذاته يجب على المرء اختبار حدود الأصولية، ومعرفة الأسباب الكامنة وراء عدم اتساع جاذبيتها، ولماذا يظل العدد الأكبر من المؤمنين المسلمين الأتقياء غير أصوليين في نظرتهم إلى الأمور وأيضاً في تصرّفاتهم؟.

من السهل اتباع الطريق المعاكس. فباستطاعة المرء أن يقرأ مقالات كثيرة لمفكرين مسلمين بارزين، ومن محللين أوروبيين وأمريكيين يؤكّدون فيها على وحدة العالم الإسلامي، واستثنائيته على حد سواء. ويقولون لنا إن جميع المسلمين يفكّرون على وتيرة واحدة، وأن لا أحد سواهم يفكر كما يفكرون. وفي حين أن المسلمين أُمروا منذ زمن النبي محمَّد بالعمل كمجتمع واحد فإنّ هذه المثالية التأسيسيَّة لم يكن بمقدورها أن تصبح حقيقة واقعة قادرة على الاستمرارية: لقد فشل المسلمون في إقامة جماعة واحدة متناغمة على الصعيدين السياسي والإيديولوجي. ولكن فشلهم ليس أسوأ من ذاك الذي يعاني منه اليهود المنقسمين إلى ثلاث شيع رئيسية، وعدد آخر من الشيع الصغيرة الأُخرى منذ أكثر من مئة سنة. وكذلك بالنسبة للمسيحيين المنقسمين إلى شِيع عدة متنافسة منذ عهد الإصلاح.

فلماذا إذن علينا أن نندهش إذا كان المسلمون قد فشلوا في تحقيق التناغم المؤسَّساتي أَو التجانس العقيدي/ الطقسي/ الفقهي؟ كانت هناك قبل عصر الحداثة طوائف إسلامية قائمة وليس مجرد الانشقاق السُنِّي ـ الشيعي، هذا بالإضافة إلى وجود انقسامات داخلية لا حصر لها داخل المجتمعات السنيَّة والشيعيَّة. والأهم من ذلك فإن الانقسامات الطائفية في الأزمنة المعاصرة قد تمّ تجاوزها من قِبَل الإيديولوجيات القومية للهوية الإسلامية. لقد حاول البعض الإيحاء أن الخلافات الرئيسية منذ الحرب العالمية الثانية هي بين دول إسلامية، ودول مسلمين. فالأولى تقوم على مؤشرات جغرافية بينما الثانية على ثقافة دينية متجانسة. لكن هذا التمييز هو مسألة فيها نظر. إذ إنه يُلمِّح إلى طريق عمل ضمني مشترك للدول الإسلامية ودول المسلمين: كلتا الدولتين تحدِّد الإسلام للمواطن بدلاً من الاعتراف بمصدر مستقل، أَو متعدّد للسلطة الدِّينية. إن الميزة الرئيسية لجميع المجتمعات المسلمة المعاصرة هي السلطة المركزية التي تمارسها الدولة بالإنابة عن أي شكل من أشكال الإسلام الذي يناسب حكّامها. وكما يلاحظ أحد الباحثين حول هوية دولة الإسلام:

> إن صعود الأشكال والإيديولوجيات الإسلامية المدعومة إلى الواجهة، والمعطاة «شرعيتها» من الحكومة... هو واحد من أهم التطورات الإسلامية، في الدول المسلمة، منذ منتصف القرن. إن الحكومة نفسها تستفيد من هذه «الشرعنة» للإسلام لأنها تعطي شرعية دينية للدولة وسياساتها، بغض النظر عن مدى قساوتها على المواطنين. وبلا أدنى شك فإن هذا الإسلام «المُشرعَن» يؤدي إلى ردود فعل من جانب السكّان، بمن فيهم

المعارضون السياسيّون والدينيّون للنظام، كما أن ردود الفعل هذه يجري التعبير عنها بلغة الإسلام. وحالما تؤدي مركزية الدولة إلى تعريف للإسلام، مدعوم من نظام دولة معين فإن المناهضين لذلك النّظام يطوّرون تعريفات بديلة مثل تلك التي يجدها الإنسان في الحلقات الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي في عصرنا الراهن[40].

وبإمكاننا التوسع في هذه النقطة. فالدولة لا تحدِّد الإسلام فحسب، وإنما يتنافس تحديدها له مع التعريفات التي تأتي بها دول قومية مسلمة أُخرى. ومن هنا المفارقة التمثّلة في أن جميع المسلمين الذين يتمسّكون بمثاليات التضامن الشامل داخل دول قومية ـ مسلمة تتنافس في ما بينها. ولقد نشأت معظم هذه الدول منذ الحرب العالمية الثانية وغالباً على أيدي إداريين استعماريين، والدبلوماسية الإمبريالية. كدول قومية مستقلّة فإنه يتوجب عليها التنافس في ما بينها، إذ إنّه بالرغم من تحرّرها من الحكم الأجنبي المباشر، فإنها تبقى منفصلة عن الولاءات السياسية، والاجتماعية التي تميّز جاراتها المسلمات. لم تختفِ أي دولة جديدة

(40) برزجد (حول الإسلام في أمريكا. الصحافي التلفزيوني أندي رووني يزعم أن الإسلام عنيف في أصله وأن المسلمين هم أكثر طائفة دينية تشهد نمواً في أعدادها في أمريكا. مثل هذه المزاعم تعزّز من المخاوف ويجب دحضها. وقد فعل ذلك جوناتون سارنا. انظر:

Jonathan D. Sarna. «The Rise of Islam in America,» Moment (June 1991): 34-55.

يستشهد سارنا بمقالة كتبها ياري كوزمين وجيفري شيكز عنوانها «تقييم أعداد المسلمين في أمريكا في 1990» المنشورة عن جامعة مدينة نيويورك (نيسان 1991). تقول المقالة إن عدد المسلمين في أمريكا في عام 1990 كان 800 ألف مهاجر و400 ألف من السكان المحليين وأقل من 100 ألف طالب. أي أن عددهم «لا يزيد عن مليون ونصف المليون».

(بالرغم من تقسيم الباكستان في سنة 1971 وقيام بنغلاديش، وبالرغم من الغزو العراقي في سنة 1990 الذي وضع مستقبل الكويت في خطر). وكذلك فلم يحدث أن اندمجت دولتان بالرغم من محاولات عدة قام بها ناصر في مصر، وبعده القذافي في ليبيا. وقد نسأل عن السبب الذي يستدعي دمج دول قومية ـ مسلمة؟ هل يستطيع امرؤ ما أن يتصوّر اندماج كندا والولايات المتحدة والمكسيك في اتحاد فيديرالي على غرار اتحاد الولايات الأمريكية؟ وبقدر ما تبدو مثل هذه الفكرة منافية للعقل، فإن ما هو أكثر منافاة للعقل الإيحاء أن مثل هذا الاتحاد سيقام بسبب الأرضية الدِّينية. حيث إن المسيحيين يشكِّلون الأغلبية السكّانيّة للدول الثلاث! ومع ذلك فإن الذين ينظرون إِلى العالم الإِسلامي يقدِّمون دائماً إيحاء موازياً للذي ذكرناه. وهم يقولون بتعجّب: «قبضة الديانة عليهم أقوى مما هي علينا. بإمكانهم الاتحاد ضدّنا، وعلينا أن نخشى عداءهم الجماعي».

إن هذا الخوف قد يُصرف النظر عنه إذا صدر فقط عن القوميين الصرب، الذين يحاولون ترويع جيرانهم المسلمين، كما كان الحال عليه في مطلع التسعينيات، أَو إذا جاء من المستوطنين اليهود الذين يحاولون تحجيم الوجود الفلسطيني في الضفّة الغربية وغزّة. لكن هذا الخوف يصدر أيضاً عن أكاديميين أمريكيين معروفين ونقّاد السياسة الخارجية. ويُعطى هذا الخوف مصداقية لأن بعض الزعماء المسلمين من أمثال معمّر القذّافي، وصدّام حسين يلعبون على هذه المخاوف عمداً. ومع ذلك يتوجب على المراقب القادر على التمييز بين الأُمور أن يتذكّر ـ المرة تلو

المرة ـ ضرورة التفريق بين الشعارات والواقع، وبين الأفكار الداعية إلى الوحدة والمؤسَّسات ـ خاصة ـ في الدول الوطنية، التي تفرض التنافس. إن الإسلام لا يختلف عن اليهودية أو المسيحية. وحيث إن الإسلام يعيش أيضاً في عالم حلول الوسط فإنّه لا يستطيع تحقيق أهداف مؤسسيه، أو مثاليات الناطقين بلسانه في أزمنتنا المعاصرة.

وبذات القدر من الأهمية يجب أن نطرح سؤالاً له علاقة بالأمر وهو: إسلام مَنْ؟ إسلام مَنْ الإحيائي؟ أو إسلام مَنْ الأصولي؟ هل هو إسلام العرب أو الفرس أو الأفارقة أو الآسيويين الذين أخذوا يهتمون بالإسلام؟ هل هو إسلام أولئك الذين في السلطة، أم أولئك الذين يسعون إليها؟ هل هو إسلام الرجال أو النّساء أو القاصرين؟ إن المشكلة الكبيرة التي تواجه أكثر الأشخاص معرفةً بالأمور من غير المسلمين ـ حتى عندما تكون نواياهم طيبةً وصادقةً ـ هي أنّهم يفتقرون إلى معرفة الحياة الحقيقية للمسلمين. إن المسلمين الوحيدين لمعظم الأوروبيين هم المسلمون الذين يعيشون في وسطهم في الخارج إما كمغتربين، أو كعمّال مؤقتين.

ومثل هؤلاء المسلمين هم لاجئون من المناخ الاقتصادي والسياسي السائد في وطنهم الأصلي. وبالرغم من أن هؤلاء المسلمين يهتمّون بإخوانهم في الدِّين، الذين يعيشون في الأوطان الأم، فإنهم كلاجئين لا يعكسون بالضرورة نظرة وطموحات أولئك الذين في الوطن. ومن المفارقات فإن في الولايات المتحدة مسلمون مهاجرون ومن سكان البلاد الأصليين، أو مسلمون أفارقة أمريكيون. وبالرغم من قلّة عددهم (أقل من

مليونين[41])، فإنّهم ليسوا أقل تجانساً من الأمريكيين البروتستانت، أَو الكاثوليك أَو اليهود. ويتألّف المسلمون في الولايات المتحدة من مهاجرين من دول الشرق الأوسط، وأفريقيا وآسيا، بالإِضافة إِلى معتنقي الإِسلام من سكان البلاد الأصليين.

ليس هناك من سبب يدعو الأمريكيين أَو الأوروبيين للخوف من نمو مجتمعات مسلمة، تتمتّع بالثقة الذاتية في وسطهم. والصعوبة الكبرى تكمن في التفريق بين المسلمين المُمَثلين، الذين غالباً ما يتم تشويه صورتهم، في الإعلام من الجار المسلم. إن الاعتراف بالتعددية هو الخطوة الأولى نحو وضع الأصولية الإِسلامية في إطارها النظري الصحيح، واستبدال صورة سلبية عن الإِسلام برؤية صحيحة عن قِيَمه وقواعد سلوكه. وعلى الأوروبيين ـ مثلما هو الحال للأمريكيين ـ أن يتعلّموا أكثر عن الحياة الحقيقية للمسلمين. فقليل من المسلمين يشبهون المتعصّب المسلم، المرهوب الجانب، أَو شركائه الملوّحين بالبنادق، أَو شريكاته من النِّساء المحجبات[42]. لقد تفحّصْتُ أعلاه آراء محمَّد إقبال، وأيضاً علي شريعتي. ولكن كيف للمرء أن يضع مساهمتهما في إطار إِلى

(41) يحاول بعض الراكضين وراء العناوين المثيرة القول إن هناك مقاتلات إسلاميات يحملن البنادق ويرتدين الشادور الأسود. ولكن الحقيقة أن لا العسكريين المسلمين أَو الأمريكيين يسمحون بإرسال النساء إِلى جبهات القتال. بالرغم من الدور الرائد لنساء في عملية عاصفة الصحراء في ربيع 1991 فإن وزارة الدفاع الأمريكية لم تسمح للنساء بقيادة طائرات هجومية أَو الخدمة في فرق الكوماندو.

(42) انظر: Michel Vovelle, Ideologies and Mentalities (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 11.

جانب عزت بيغوفيتش وعصرانيين مسلمين آخرين؟ ولفعل ذلك مع أي أمل بتحقيق شرح متعدد الحضارات يتوجب على المرء إدخال فئة لا تحدد الله بالمسجد أَو المدرسة، أَو المحكمة، أَو كرسي الحكم - يجب على المرء أن يعثر على كلمة جديدة تُنزِل مرتبة الديانة والسياسة - على حد سواء - من مقاميهما البارزين. في اللغة الإنكليزية فإنّ الكلمة الأفضل ربما تكون «العقلية» «النظرة العالمية». هذه الكلمة تعطي نوعاً من التقلص اللغوي من خلال الاعتراف بدور الخيال والتغيير التاريخي. وكذلك فهي تجمع عطاء الأفكار والقِيَم الرئيسيّة بالإِضافة إِلى الميزة المهمّة بالقدر ذاته، المتمثّلة بتبنّي «أنماط السلوك الموروثة من تقاليد مختلفة»[43].

إن المفكرين المسلمين - في سياق أواخر القرن العشرين - الذين أظهروا القدرة على أن يكونوا تقليديين، وحداثيين يعتنقون ويستطيعون اعتناق عناصر من الماضي الإِسلامي، في ذات الوقت الذي يستطيعون فيه تبنّي «أنماط سلوك» من مصادر أُخرى. وهم ليسوا أقل إِسلامية لكونهم قادرين على التأقلم. وأيضاً فهم يعبّرون عن وجهة نظر عالمية أَو عقلية قد تؤدي مع الوقت إِلى إحداث تغييرات قوية، بالرغم من أنّهم مهمَلون بشكل كبير في الجدل الراهن. ومن بين هؤلاء - بالإِضافة إِلى عزت بيغوفيتش وشريعتي وإقبال - لا بدَّ لنا من ذكر أسماء القاضي المصري علي عبد الرَّازق، والعالِم الجزائري محمَّد أركون[44] والسوداني المتضلّع في

(43) انـظـر: Rethinking Islam: Commhgoldkdn Questions, Uncommon Answers (Boulder: Westview, 1994).

(44) انظر: The Second Message of Islam (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

تأويل القرآن محمود طه(45). وبالرغم من أن علي عبد الرّازق نال شهرة ـ أَو بالأحرى ذكراً سيئاً ـ في مطالع القرن ـ فإن القضايا التي أثارها ما تزال تخبرنا عن وجهات نظر بديلة ضمن الإسلام، تعبّر بدورها عن النقاشات الداخلية حول صورة وجهة النظر المميزة للعالم الإسلامي، هذا ـ على الأقل ـ في حلقات المسلمين السُّنَّة. أما الضجّة التي ثارت حول علي عبد الرّازق فلها علاقة بالنقاش حول الخلافة. لقد وقفت الخلافة على أوج الهيكليّات الرمزية للمسلمين السُّنّة مثلما هي الإمامة للمسلمين الشيعة. وفي ذروة تحدي أتاتورك للخلافة لجأ كثير من المسلمين في الدول المجاورة بما فيها الهند إلى دعم الخلافة(46). وفي ذروة هذا النقاش حول الخلافة وجّه علي عبد الرّازق الذي كان شيخاً في الأزهر تحدياً للعلماء المصريين الآخرين حول الفكرة القائلة إن التكافل السياسي ـ الدِّيني مهم للحياة الإسلامية، وتسبَّب كتابه «الإسلام وأصول الحكم» بضجة أدّت إلى محاكمته وطرده من منصبه في الأزهر. وكما بيّن ليونارد بايندر Binder بشكل ماهر في تحليله الموسع عن محاكمة علي

(45) انظر الدراسة القيمة:

Gail Minault, The Khalifat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India (New York: Columbia University Press, 1982).

(46) انظر: Eickelman and James Piscatori, Muslim Politics, 52-53.

لعرض عن استفزازات علي عبد الرّازق.

وانظر أيضاً:

Binder, Islamic Liberalism, 131-46.

الانتقادات التي وجهها بيندر إلى حوراني ماكرة كما هو الحال بالنسبة إلى تجاهل Arabic Thought in the Liberal Age في المراجع. علماً أن حوراني هو الذي فتح الباب الأوسع للنقاش حول الليبرالية الإسلامية التي يتحدّث عنها بيندر نفسه في كتابه.

عبد الرّازق[47]، فإنّه لم يكن سهلاً للأخير أن يحافظ على موقفه الأولي، وأنّه ربما تعرّض للترويع لتغيير موقفه. لكن شهرة قضيته تشير إلى أنّه ذهب إلى قلب قضية رئيسية وقدّم بديلاً لا يمكن صرف النظر عنه بسهولة، متمثلاً بأن هناك جوهراً دينياً للهوية الإسلامية قد يأخذ أشكالاً سياسية متعددة. وفي السياق ذاته، فإن النبي لم يعلن عن هيكلية سياسية واحدة كتلك التي أقامها الخلفاء الثلاثة الأوائل، أو التي صادقت عليها بالممارسة السلالات المسلمة الحاكمة في أوقات لاحقة. وهذه الفكرة معاكسة للتفكير الحالي في حلقات الأصوليين الإسلاميين، إلاّ أنها أيضاً موجودة في الكثير من وجهات النظر الشعبية حول الفَرق الإسلامي في قواعد السلوك الدِّينية ـ السياسية.

بالنسبة لأركون فهو حي يرزق، وفي حالة جيدة لأنّه أطلق مراجعته الشاملة الجريئة لوجهة نظره عن الإسلام من باريس وليس من الجزائر. هذه المراجعة تشكّل مرافعة قوية للقوة التحويلية للإسلام وتطابقها على عدد واسع من القضايا المعاصِرة، بما فيها المساواة للنساء وحقوق الإنسان للأقليات الدِّينية والإثنية. وكذلك فهو يرجّح الأسطورة على التاريخ بإيحائه أَن هناك نواة روائية في القرآن، تسبق جميع العلامات الأُخرى لنبضات الوحي فيه. ومن وجهة نظر أركون فإن مهمة العلماء والناشطين ـ على حد سواء ـ هي فصل ما هو أسطوري عن التضرعات الخيالية، والإيديولوجية للحقيقة القرآنية[48].

(47) انظر: Rethinking Islam, Ca. 75

(48) انظر: Binder, Islamic Liberalism, 169.

من مفارقات نهج أركون ما يتعلّق بإعادة صياغته بالإنكليزية عبر الترجمة، أو في المراجع لأعماله النظرية باللغة الإنكليزية مثل كتاب «الليبرالية الإسلامية» الذي وضعه بايندر Binder. هذه مفارقات حقاً: لأن منهجية أركون تفترض مقدَّماً معرفةً وقبولاً بالاستطرادات الفرنسية الماهرة، التي تغيب ـ غالباً ـ أو تزعج قرّاء الإنكليزية والباحثين الإنكلو ـ أمريكيين. وبايندر الذي خصَّص جزءاً كبيراً لأركون في تقييمه لليبرالية الإسلامية ما زال عاتباً عليه لعدم قبوله «تاريخية أو مصداقية ما حدث في إيران». ومع ذلك فإن بايندر يتجاهل ـ أو أنه اختار أن يتفادى ـ جوهر الحجّة التي يطرحها أركون: إن الأسطورة القرآنية لا يمكن أبداً أن يُعاد انتحالها بشكل دقيق. في أي لحظة من لحظات التاريخ. كل قراءة هي قراءة مغلوطة، كل حقيقة هي كذبة، وهكذا دواليك. إن أركون يعطي الميزة لمرحلة ما بعد التنوير وأساليب ما بعد البنيوية في تقييمه لنظرة العالم الإسلامي، لكن نهجه يستحق الاهتمام المتواصل بالرغم من تبليده للبراغماتيين الأمريكيين أو من يقابلهم من البراغماتيين البريطانيين.

أمّا طَهَ فقد كتب بالعربية، لكن شأنه شأن أركون: اكتسب ذكراً سيئاً في وطنه، وأيضاً في بعض الأوساط الأكاديمية الأمريكية. قام طَهَ ـ وهو مثالي صوفي لديه نظريات مميزة ـ في تأويل النص الدِّيني، بتطوير طريقة لقراءة القرآن تهاجم مباشرة النهج التقليدي لمعظم العلماء المسلمين السُّنّة. ولقد كان استفزازه أشد ضراوة من استفزاز أركون، وأكثر تشويهاً، (أَو إماتة) من علي عبد الرَّازق، لأنه بقي في وطنه السودان. لقد تم التسامح معه لبعض الوقت وأُخضع لمحاكمة صورية ثم الإدانة والإعدام بترتيب من حاكم السودان آنذاك (أواسط الثمانينات) الجنرال نميري.

توقف النميري عن حكم السودان لكن وجهة النظر الراديكالية عن القرآن التي أطلقها طه لا تزال تحفز النقاش. وعلى غرار علي عبد الرَّازق ومحمَّد أركون فإن كثيرين من المسلمين سيعتبرونه زنديقاً، ومع ذلك فإن إرثه يحفز النقاش المتواصل حول ما الذي يعتبر وجهة نظر حقيقية للعالم الإسلامي وممارسات قواعد السلوك المسلمة.

من خلال دراسة هؤلاء المُسْتفِزين وغيرهم، يبدأ المرء في رؤية كيف أن الإِسلام كنظرة عالمية يفعل أكثر مما لو وُضِع خلف الشجار الإيديولوجي حول الديانة والسياسة. وكذلك فهذه الرؤية تثبِّت الإِسلام كمورد رمزي لم يتم التعمّق فيه بما فيه الكفاية، بالنسبة لعلاقته بأوروبا، وبالعملية الثلاثية للاستعمار، وما بعد الاستعمار والاستعمارية الجديدة. ولكنها تتطلّب أيضاً رؤية الإِسلام كأقل من شرح كافٍ لأمراض وآمال جميع المسلمين. إن الإِسلام هو فقط واحد من أشكال عدة تقرّر النسيج الاجتماعي للمجتمعات المسلمة في آسيا وأفريقيا وأمريكا. والإِسلام بحد ذاته لا يقرّر الثقافة السائدة كما لا يقدّم الإيديولوجية الوحيدة، أَو حتى الملائمة للاحتجاج على الصفات المعرقِلة لعهد التكنولوجيا المتطورة. في مثل هذه الظروف فإن المسلمين قد يحتجّون بالعنف، لكنهم يحتجّون كأطراف مظلومة على هوامش نظام عالمي لم يقيموه ولا يستطيعون السيطرة عليه بل هم يشاركون فيه، ويرفضون عدم أخذهم بالاعتبار.

يرغب المرء في ملازمة الآمال الواردة في أعمال ورؤية عزت بيغوفيتش وأقرانه. ومع ذلك فهم يمثّلون نمطاً واحداً من الإِسلام المعاصر، كما أن خصومهم المسلمين كثيرو العدد. هناك أيضاً من هم من

غير المسلمين، الذين يواصلون الخوف مما يدّعيه بعض المسلمين عن حجر الزاوية في إيمانهم، أي «الجهاد». هو ليس حرباً مقدساً وهذا الجهاد لا يُشن دائماً ضد الكفار؟ هناك أسئلة كثيرة بحاجة إلى أجوبة لأن التحديات الإيديولوجية الجديدة تواجه المجتمع الإسلامي الذي صار أكثر حضوراً في جنوب شرقي آسيا. وخلافاً لأقرانهم في غربي آسيا فإن مسلمي جنوبي شرقي آسيا يرون أن معركتهم هي معركة اقتصادية. لقد تم مؤخراً عنونة هذه المعركة «الإسلام وثقافة المؤسّسات التجارية». ولذا ففي نهاية الكتاب ـ الذي يستكشف التعددية الإسلامية ويسلّط الأضواء على أهمية التفاهم في العالم الإسلامي ـ فمن المفيد استكشاف الجهاد وثقافة المؤسّسات التجارية على حد سواء. إن الجهاد وثقافة المؤسّسات التجارية موجودان سوية في عقول الكثيرين من مسلمي الملايو مثلاً، ولكن حتى الآن لم يتم التركيز عليهما في مراجعة للتوترات الاجتماعية ـ الثقافية والفرص التي تواجه المسلمين المعاصرين بمن فيهم المالاي وسواهم. لقد حان الوقت لاتخاذ هذه الخطوة.

معالم متقاربة: الجهاد وثقافة المؤسَّسات

هناك تعبيران منتشران في العالم الإِسلامي المعاصر هما: الجهاد وثقافة المؤسَّسات. التعبير الأول عربي وله تاريخ طويل حافل بالنقاش، ويظهر في معظم الأحيان في المناطق الإِسلامية الأقدم من أفريقيا وآسيا. أما الثاني فهو تعبير إنكليزي وربما يكون عمره عقداً من الزمن وحسب، ويظهر غالباً في جنوبي شرق آسيا ـ وعلى وجه الخصوص ـ في ماليزيا. قد يبدو من غير المنطقي المقارنة بين التعبيرين لولا أنّهما سويةً يعالجان السؤال المركزي لهذا الكتاب: كيف يكون على الدول الإِسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار ـ والآن في مرحلة ما بعد الحرب الباردة ـ التحرّك من المواجهة إِلى التسوية؟

وكلمة الجهاد ذاتها توحي بالعنف. وغالباً ما تُترجم إِلى الإنكليزية «حرباً مقدّسة» أي الحرب التي يتم شنّها على غير المسلمين، أَو مثل حرب صليبية معكوسة. وبالإِمكان استحضار الجهاد في الاحتجاجات الإِسلامية ضد الحكم الاستعماري الأوروبي، وهو أمر حصل فعلاً في السابق. إذ إنّ الجهاد يجسِّد إيديولوجية؛ فهو يترجم الفكر إِلى عمل ويجيّش الالتزام لقضية يُنظر إليها على أنّها عادلة وضرورية في آنٍ واحد.

ولكنّ للجهاد تاريخاً في الديانة الإسلامية يسبق الحركات المناهِضة للاستعمار، ثم بعدها الحركات الوطنيَّة. إن جميع مؤيدي الجهاد اليوم وسواءٌ أكانوا مفكرين أَو سياسيين هم إيديولوجيون ـ والأهم من ذلك ـ إنهم إيديولوجيون دينيّون. فبالنسبة للمسلمين والآخرين أيضاً يتحد الدِّين والإيديولوجيا، واتحادهما ضروري جداً، خلال عصر الحداثة، أَو التكنولوجيا المتطورة إذا كان لنا أن نفهم تردّدات العنف في سياق إِسلامي[1].

إن المقدمة ذاتها تتحدّث عن التاريخ القصير لثقافة المؤسَّسات على أنّه مصطلح إِسلامي. هذا المصطلح ليس له مرادف عربي، وقد ظهر كتعبير تقني لوصف إطار العمل للمصالح التجارية المتنافسة في عهد التكنولوجيا المتطورة. أما الدول المشهورة باهتمامها بثقافة المؤسَّسات فهي قوى صناعية غير مسلمة مثل اليابان والولايات المتحدة.

ومع ذلك فإنّ مؤيدي ثقافة المؤسَّسات من المسلمين بدأوا الآن يظهرون بوضوح، وعلى وجه الخصوص في ماليزيا في التسعينات. وعلى ذات وتيرة أنصار الجهاد فإن الديانة والإيديولوجية هما حافزهما لأنّهم عازمون على تطبيق الخطوط الدينية العريضة على الظروف الخاصة للمجتمع الرأسمالي الجديد في جنوبي شرقي آسيا.

إذا كانت أحداث مرحلة ما بعد لحرب الباردة قد قدَّمت درساً واحداً

(1) لقد استخدمت هذه التعابير على أساس أنها نقلت وأعيد صياغتها من قِبل مارشال هودجسون عن كارل جاسبيرز. انظر The Venture of Islam 1: 50-52.

ـ على الأقل ـ فهو أن السوابق التاريخية لا تحدّد الحاضر أَو تفرض المستقبل: لا الدول القومية المسلمة ولا القطاعات المدنية للمسلمين الكاسبين للأجور ملتزمين بإرث مرحلة ما قبل الحداثة، ولا رأس المال الرمزي للإسلام المركزي. هناك عوامل متميزة محلية وعالمية تنبئ عن انتشار المالاي في ما يسميه العالم الاجتماعي كلايف كسلر Clive Kessler بِ«الحداثة الثقافية». أحد هذه العوامل هو ثقافة المؤسَّسات التجارية التي تدل على تأقلم قواعد السلوك الإسلامية، وقِيَمها في ميدان الاقتصادات الرأسمالية الجديدة، الذي كان في الماضي أرضاً غريبة. أما العامل الآخر فهو التعددية الصينية أي ظهور نظرة صينية للعالم بشكل محدد ومترابط، تحت لواء الكونفوشيوسية والتاوية و/ أَو البوذية. ومثل ثقافة المؤسَّسات التجارية، فإن التعددية الصينية كانت ميداناً أدى فيه الإسلام حتى الآونة الأخيرة دوراً صغيراً أَو كان متردداً في الدخول إليه.

هناك حاجة لتقييم التحدي الذي تبرزه التعددية الصينية، ولكن سنفعل ذلك فقط بعد تقييم ثقافة المؤسَّسات الاقتصادية. إذ إنه بالرغم من أصولها الحديثة العهد وقيودها الجغرافية فإن لهذه الثقافة حق اعتبارها في سياق إسلامي بذات القدر الذي يحق للجهاد. المسلمون مثل المسيحيين واليهود والهندوس والبوذيين والسّيخ يتوجب عليهم أن يكونوا حداثيين من أجل البقاء. وهم حداثيون شاءوا أم أبوا، لأنهم يعيشون في نقطة من الزمن توصف بعهد التكنولوجيا المتطورة، وهم يختبرون الحداثة حتى عندما لا يعتنقونها بالكامل. إن إحدى أكثر النتائج راديكاليةً للحداثة هي تحويل كل إيديولوجية وفلسفة إلى أصناف من الإيديولوجيات التي تلائم متطلبات العصر الراهن.

لقد كان تحويل الجهاد إلى إيديولوجية عصرية غير متكافئ. إن أقلمة الجهاد مع المقتضيات العملية (المنظّرون السُّنيّون نادراً ما يعترفون بهذه الحقيقة) تظهر بوضوح وسط الشيعة. وأينما نظر المرء، كان ذلك باتجاه إيديولوجي علماني ـ مثل علي شريعتي أو رجل دين منظّر مثل آية الله مطهّري[2] ـ يجد المرء أن الشيْعة الإيرانيين يتأمّلون بوعي حاجات العصر الراهن وحاجتهم إلى التغيير.

وعلى ذات القدر من الأهمية هناك الاهتمام المتناقض للجهاد في بعض الأوساط. ففي حين أن الجهاد ربما يحافظ على جاذبيته كشعار في سياق شمالي أفريقيا أو الشرق الأوسط أو حتى جنوبي آسيا فإنه في جنوبي شرقي، آسيا ـ وخاصة للمسلمين الملاويين (باعتباره دعوة للنضال المسلّح) ـ قد تمّ تجاوزه بالحاجة إلى موضعة الإسلام في سياق الاقتصادات العالمية[3]. وكما تشير الفقرة الثانية المقتبسة في مقدمة هذا الكتاب فإن الجهاد صار يعني الدفاع عن العدالة الاجتماعية، في حلقة متسعة تشمل أيضاً المشاركة الاقتصادية والرخاء للمسلمين.

تسعى النبرة الملاوية السائدة في ثقافة المؤسَّسات الاقتصادية إلى إيجاد بُعد إسلامي موازٍ للثقافة التجارية، لمعظم الدول المتقدمة اقتصادياً مع عدم تقليدها. وهي لا تسعى للعمل ضد الدول الصناعية السبع الكبار

---

(2) حول ما قدمه متحدي (كاتب إيراني مقيم في أمريكا) لإعادة صياغة الإيديولوجية الشيعية انظر:

Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age, 2d, ed. (Columbia: University of South Carolina Press, 1995), 221-24.

(3) الوجه العملي لثقافة المؤسَّسات التجاريّة لا يشبه الصناعات الكبيرة التي تركز على أسلمة المعرفة بما فيها أسلمة الاقتصاديات. وفي حين قد يجد المرء أنصاراً لهذا الاتجاه بين المالاويين فإن عددهم قليل.

(G-7)، وهي المجموعة الجوهرية للدول الصناعية ذات التكنولوجيا المتطورة، ولكن ضمن مجموعة الدول البديلة المنضوية تحت لواء (G-15) أي بلاد الجنوب ـ إلى الجنوب التي شهدت نمواً سريعاً في السنوات القليلة الماضية وهي الآن ملتزمة بدعم بعضها البعض الآخر في التجارة، والاقتصاد، والصناعة بالرغم من اعترافها بالخضوع الفردي المشترك لمجموعة (G-7)[4].

إن مثال ماليزيا يساعد على تسليط الأضواء على نمط من التغيير قد يبدأ بالظهور في دول قومية مسلمة، في المرحلة الثانية من عهد ما بعد الحرب الباردة. وفي حين أن البعض سيواصل ربط المصالح القومية بالأهداف الإثنية الضيقة (الملاويين ضد الصينيين)، فإن كثيرين آخرين يحاولون الابتعاد عن الإثنية ـ القومية باتجاه فرص جماعية أوسع (الماليزيون ضمن القوى الاقتصادية الإقليمية).

إن الشعار الدائم في الحياة الماليزية العامة هو التعبئة الاقتصادية للمستقبل. وفي الوقت الذي بالإمكان فيه توجيه هذه التعبئة إلى الخارج مثلما هو الحال مع مجموعة (G-15)، فإنها قد تحفز الشعب ـ أيضاً ـ في الداخل، خاصة الملاويين، الذين لم يحققوا بعد تألقاً مساوياً لأبناء وطنهم من الصينيين. وبالنسبة إلى رئيس الوزراء مهاتير فهو متقلب ومزاجي. ولا يستطيع أن يكون سياسياً مالاوياً ناجحاً، ما لم يدافع عن

(4) ليس هناك مجال لاستكشاف التعقيدات المتأصلة في صياغة واستراتيجية التخطيط لمجموعة G-15 ولكن من الواجب القول إنه بعد مؤتمر بيونس أيريس عرض ماهاتير المشاركة الماليزية على أنها مشاركة متساوية أو متفوقة على المشاركة في مؤتمر رؤساء دول الكومنولوث.

سلسلة من السياسات التي تعزّز من قاعدته داخل حزبه (UNMO) السياسي، الذي جاء به إلى السلطة، ولا يزال قاعدة الدعم الرئيسية له. هل يحقّق مهاتير أهدافه المعلنة دائماً؟ بالطبع لا؛ فليس هناك شخصية عامة تستطيع فعل ذلك، لكن السؤال الأكبر هو عما إذا كان يستطيع المناورة مع مجموعة (G-15) أو أي مجموعة أخرى من الجنوب إلى ـ الجنوب لتفادي الهوية الصينية الكبرى، التي يرى الكثيرون أنها «مستقبل» المنطقة بأسرها.

ويبدو أنّه تمت الإجابة عن السؤال من قِبَل جيل جديد من الأشداء في مجال تسويق الانطباعات. وتُعتبرُ زاويةُ «التسويق الآسيوي» التي تنشرها باستمرار صحيفة «ذي آسيان وول ستريت جورنال» [The Asian Wall Street Journal] واحدةً من وسائلهم. ولا شك بأن العاملين في تسويق الأشخاص يدركون دائماً قوة الشعارات الإعلانية وهم يدركون أن هناك عنواناً واحداً يناسب منطقة آسيا ـ الباسيفيك: «الصين الكبرى». تتألّف المنطقة بأسرها من مثلثات منسوجة سوية تحت مظلة الصين الكبرى. ويأخذ المسوّقون بالاعتبار التقاليد الحضارية المختلفة مثل «عولمة العالم عبر الأصناف المتعددة الجنسيات والموسيقى والأفلام والتلفزيون»، لكنّهم أيضاً يلجأون دائماً إلى الصين الكبرى باعتبارها نهاية المطاف للمنطقة بأسرها(5).

وتعيش ماليزيا، مثلما هو الحال لمعظم دول جنوبي شرقي آسيا، في ظل الصين الكبرى. لقد رسم مهاتير ذلك النوع من القِيَم المطلوبة إذا كان لماليزيا أملٌ في تحقيق الاعتراف الإقليمي بها. ففي خطاب له في سنة

(5) انظر: The Asian Wall Street Journal, 10-12 Nov 1995: 7.

1991 تحت عنوان «رؤية 2020» أطلق للمرة الأولى برنامجه لجعل ماليزيا دولة متطورة بالكامل قابلة لمجاراة تلك الدول التي تعتبر «متطورة منذ بعض الوقت». ويعترف أن ماليزيا لم تصل بعد إلى المستوى المثالي من الاعتراف الاقتصادي بها. وما يفسّر أهمية العضوية في مجموعة (G-15) بالنسبة إليه بشكل جزئي هو المكانة التراتبية لبلده: فهذه العضوية هي بموازاة العضوية في مجموعة (G-7)، وهي تذكّر الدول الأُخرى ذات المراتب العليا أن دول المرتبة الثانية لا يمكن تجاهلها. وكذلك فهي تذكّر العالم الإسلامي أن ليس هناك من دولة إسلامية وصلت إلى القمة: فقط ماليزيا، إلى جانب الجزائر ومصر، وأندونيسيا، والسنغال ونيجيريا ـ وهي دول أعضاء في مجموعة (G-15) ـ ربما تكون من المتنافسات للوصول إلى القمّة. ولكي يكون هناك فَرق إسلامي في دائرة الرفاهية المشتركة للصين الكبرى، فلا بدّ للمرء أن يقيم استراتيجية اقتصادية عريضة، تأخذ بالاعتبار الفروقات الحضارية، بينما تركّز في الوقت ذاته على قواعد السلوك الإسلامية.

وبكلمات أُخرى فإن «رؤية 2020» تجسّد الرموزية بنفس القدر الذي توليه لإنجازات ماليزيا الاقتصادية. قال لي أكاديمي ماليزي يحظى باحترام كبير: «ليس مهماً موقع ماليزيا الحقيقي في المكانة الاقتصادية، لكن المهم كيف تصوّر وزنها الاقتصادي بتعابير جغرافية. فاليابان بلد له وزن اقتصادي كبير، ويبدو أحياناً راضياً أَو رافضاً في الشؤون العالمية، وفي المقابل فإن مارداً اقتصادياً آخر هو كوريا الجنوبية من النادر أن نجد له سياسة خارجية مستقلّة»[6].

(6) محادثة خاصة مع شاندرا مظفر في ماليزيا في 6 تشرين الثاني 1995.

لا عجب إذن أنّ هناك أماكن قليلة فقط في ماليزيا لا تُناقش فيها رؤية 2020. وعندما تُناقَش هذه الرؤية فإن النقاش يدور حول علاقة القِيَم الإسلامية بالنمو الاقتصادي. إن حلقة الوصل وراء هذا المسعى للمنافسة العولمية هي ثقافة المؤسَّسات الاقتصادية.

كل رؤية بحاجة إلى محرِّك إيديولوجي، وهذا المحرك في ماليزيا هو «إكيم» (IKIM)، وهي مؤسَّسة فكرية للأبحاث والدراسات أقامتها الحكومة لعرض القِيَم الإسلامية. و«إكيم» هي التي تتعامل مع ثقافة المؤسَّسات التجارية من الناحيتين الإسلامية والملاوية. أما اسم «إكيم» الكامل فهو «المؤسَّسة الماليزية للفهم الإسلامي»: هذه المؤسَّسة تعمل بموازة مؤسَّسة أقيمت مؤخراً ومتممة لها من الناحية العملية ألا وهي الجامعة الإسلامية العالمية. وفي محاولة للترويج للفهم الإسلامي تقيم «إكيم» بنشر عدد من الكتب حول قضايا اختصاصية. بين هذه المنشورات الرئيسية الجديدة نجد كتاباً تحت عنوان «النوعية والإنتاج» الذي يصنعُ فرقاً في الصناعة والمؤسَّسات العصرية. وبالرغم من أن المقالات الأولية تركّز على سوابق إسلامية لثقافة المؤسَّسات التجارية مستوحاة من القرآن وحياة النبي والتاريخ الإسلامي القديم فإنّها تظل مجرد قشرة إسلامية رفيعة، حيث لم يدّع أي كاتب أن ثقافة المؤسَّسات التجارية تنبع من النص الدِّيني الإسلامي، أو من الماضي الإسلامي. عوضاً عن ذلك فإن الأطروحة الوحيدة العابرة للحضارات تقف بعيداً عن الاستيعاب الذاتي الملاوي، وتحدّد نموذجين مختلفين للنمو الاقتصادي. الأول، ينبع من الولايات المتحدة ويحبّذ الإنتاج على النوعية، وهذا النموذج كان سائداً حتى

الحرب العالمية الثانية. أما الثاني فله علاقة باليابان ويدعم النوعية، وقد حقَّق نتائج باهرة منذ مطلع الخمسينات حتى الآن(7).

وفي حين أن الكلام عن ثقافة المؤسَّسات التجارية يُشحذ بالتاريخ المعاصر والاقتصاديات العولمية، فإن الكلام حول الجهاد يأخذ اتجاهاً معاكساً. فالقوة الرمزية للجهاد تستمَد من الماضي، وعلى وجه الخصوص الماضي الاستعماري. مع ما في ذلك من إيحاءات فإن على المسلمين عدم التخلّي عن عدائهم العنيد للغرب ـ عقائدياً وإيديولوجياً ـ على الأقل ـ وإن تكن هناك حاجة لذلك، سياسياً وعسكرياً أيضاً. ويبدو أن الاعتبارات الاقتصادية غائبة أَو غير مهمة لرافعي لواء الجهاد.

ومع ذلك فالجهاد يستلزم التغيير. فهو ليس الجهاد ذاته بالأمس أَو اليوم أَو غداً، وهو أيضاً ليس الجهاد ذاته لجميع المسلمين. فأولئك الذين يستجوبون قدرته على التطبيق لهم حق متساوٍ أن يكونوا مسلمين وَرِعين، بغضّ النظر عما إذا كانوا من السُّنَّة، أَو الشيعة، أَو الصوفيين. وهم لا شك يأخذون بالاعتبار العلامات الاقتصادية والتاريخية على حدٍ سواء.

إن ما يزيد من تعقيدات استخدام الجهاد تلك السلسلة من الفروقات التاريخية التي يستدل منها على العقليات المسلمة والمسيحية. هذه الفروقات تخفي وراءها سلسلةً من علاقات النفوذ. وهي تحجب التفاهم وتزوّر الأحكام ما لم يتم إخراجها إِلى العلن. وقبل القفز إِلى تحليل تعبير

(7) انظر: Mukhtar Abdullah, «Historical Development of Quality and Productivity Movements: Japan vs. The West,» in Al Habshi and Nik Hassen, eds., Quality and Productivity, 61-77.

ثقيل مثل الجهاد، يجب علينا أولاً أن نأخذ بالاعتبار هذه الفروقات وأثرها على الأحكام العابرة للحضارات.

هناك فرقٌ يبرز فوق سائر الفروقات الأُخرى ويجب وضعه في المقدمة. وهو فرق مادي أصبح العلامة المميزة للاستكبار مقابل الضعف. إن معظم المستفيدين من العصر التقني هم أيضاً مواطنون في مجموعة G-7. وبغض النظر عما إذا كنا نتحدّث عن أوروبا أَو أمريكا، فإننا نتحدّث حول لحظة في تاريخ العالم هيمنت فيها أنظمة مسيحية، أَو من بقايا المسيحية على العالم. من وجهة نظر إِسلامية فإن وجهات النظر العالمية للأمريكيين والأوروبيين واحدة بطبيعة الحال، وبدافع الضرورة ـ حيث إنه لا الولايات المتحدة ولا حلفاؤها الأوروبيون يعرضون جدول أعمال يعتمد أَو يأخذ بالاعتبار المصالح الإِسلامية.

هناك أزمتان دوليتان تسلّطان الضوء على خضوع المصالح والحساسيات الإِسلامية لعولمة متجانسة. الأزمة الأولى تتعلّق بنشر كتاب «آيات شيطانية» ثم الترويج لمؤلّفه سلمان رشدي في أواخر الثمانينات. لم تكن هذه الأزمة منافسة متكافئة بين وجهات نظر عالمية متنافسة، بل أكثر من ذلك فقد أكدت ما كان ظاهراً للعيان منذ الحرب العالمية الثانية، إذ إن صانعي الرأي الأوروبيين ـ الأمريكيين نادراً ما يأخذون بالاعتبار الحساسيات الإِسلامية، وإذا حدث وأُخذت فإنّها تؤخذ سلباً. وكما يشرح أحد المستشارين: «نحب أن نكره آية الله وجميع أتباعه المتعصبين».

وقدّمت أزمة البلقان الأخيرة تأكيداً إضافياً، أنه عندما يؤخذ المسلمون بالحسبان فإن ذلك يتم بطريقة سلبية. في أواخر سنة 1995

انضمت حكومة الولايات المتحدة إلى قوات حلف الناتو في محاولة للتوصل إلى اتفاق سلام في يوغوسلافيا السابقة. ولكن هذا التغيير في السياسة الخارجية الأمريكية كان له علاقة بالسياسة العولمية، وليس بدافع الحرص على المسلمين البوسنيين، تماماً مثلما أن احتمال حدوث «رد فعل إسلامي» ليس بدافع الحرص على الحساسيات الإسلامية، هو الذي يدفع بالولايات المتحدة إلى الاهتمام بمعظم الدول الأفريقية والآسيوية التي لديها تعداد سكاني إسلامي كبير.

ومع ذلك فلن يكون هناك «رد فعل إسلامي»، لأنّه ليست هناك استراتيجية مركّزة بين أي نظامين مسلمَيْن. إن الأنظمة المسلمة الآن ليست ولن تكون جبهة سياسية. أما محاولات المنظّرين من أمثال فرنسيس فوكوياما Fukuyama وصمويلْ هانتينغتون Huntington لإظهار الحكومات الإسلامية وكأنّها متّحدة وعاقدة العزم على معارضة الغرب و«المصالح الغربية» فهي محاولات عرجاء، ومثيرة للسخرية. لقد لاحظ المؤرخ روي متّحدة بحقّ أن «المضمون الفعلي المُتَّفَق عليه للحكومة الإسلامية يبقى محدوداً جداً، وعرضة للجدل في أغلب الأحيان»[8].

---

(8) انظر: Mottahedeh, «The Islamic Movement,» 111.

إن صوت متحدة غير مسموع أبعد من ساحة هارفارد بينما هانتينغتون، وهو من هارفارد أيضاً يحاول أن يصبح العلامة البارز في جميع التخطيط الدولي للسياسة. وغالباً ما يستحضر هانتينغتون حتى بدون نقل العبارات عنه مثلما نرى في مقالة في صحيفة «الإيكونوميست» حول مقالة عن الصين وروسيا التي تنتقل فجأة للتحدث عن قيام قوى إسلامية «في السنوات العشرين أو الثلاثين المقبلة» للانضمام إلى القوى العالمية الكبرى. وأن الصين قد تجد في هذه القوة الجديدة نصيراً في عملية التوازن مع الولايات المتحدة وأوروبا.

انظر: America and Europe (The Economist, 26 April 1997: 20).

لكن ـ وبكل الأسف ـ فإن المدافعين عن الاستثنائية الغربية يتفوقون عدداً على مؤرخي حركات الثقافة العابرة للأمم. إن المدافعين عن مقولة «الغرب هو الأفضل» ينتشرون بكثرة؛ وهم ليسوا مقتَصرين على السياسيين والحلقات السياسية. فحتى المراقبين الأمريكيين الذين يُظهرون فهماً ثقافياً يتعثّرون عندما يتعلّق الأمر بالإسلام، وهذا الأمر يُظهر مدى ارتهان الأمريكيين لـ«عقلية الحاضر»(9).

وفي حالة ماليزيا فهناك مُخالف فظيع هو جيمس فالوز Fallows، رئيس تحرير مجلة «أتلانتيك مانثلي» (The Atlantic Monthly) في واشنطن، وهو أيضاً معلّق في الإذاعة الوطنية العامة. ففي كتاب صدر له مؤخراً يصف فالوز الصعود الاقتصادي والسياسي الجديد لدول شرقي آسيا ويرصد جزءاً كبيراً من الكتاب لماليزيا. يمتدح فالوز حب المغامرة التجارية للمالاويين، لكنه يميّز بين ماليزيا وتايلاند، مشدّداً على العجز الثقافي الذي تجلبه ماليزيا إلى التناغم العولمي. يلاحظ فالوز أن تايلاند «محايدة دينياً؟» لكن «معظم سكان ماليزيا مسلمون»(10). وبمعنى آخر فإن العلماني أو غير الآبه بالدين هو عكس المسلم، وأن كل شيء حول الإسلام يمنع أو يقيّد. وهو ـ أي الإسلام ـ يقيّد على وجه الخصوص التأثير الغربي حيث «إن الحياة الماليزية في نبرتها السياسية أصبحت أكثر

(9) انظر عبارة R. L. Schulyer كما طورها J. H. Hexter في:
«The Historian and His Day,» Reappraisals in History (New York: Harper & Row, 1961), 1-13.
أشكر دوغلاس ستروزاند لهذا المرجع.

(10) انظر: James Fallows, Looking at the Sun: The Rise of The New East Asian Economic and Political System (New York: Vintage Books, 1995), 299.

فأكثر عدوانية... جزئياً... نتيجةً لصعود الأصولية الإسلامية في العالم»[11].

هذه الكلمات قد تكون أقل توقعاً لو أن فالوز لم يزر أبداً ماليزيا، لكنه أمضى في الواقع عامين في كوالا لامبور خلال الثمانينيات. وشاهد ما كان يتوقع مشاهدته، ثم قام بحشو جميع انطباعاته عن ماليزيا عبر التركيز على الأصولية الإسلامية، ونشرها في وسائل الإعلام الدولية. وقد كان التركيز ضيّقاً إلى حدّ جعل من جميع الولاءات للإسلام تبدو وكأنّها ابتعاد جديد عن الغرب نحو قساوة مستوحاة من الدين أَو أسوأ من ذلك.

إن الإشارة إلى الأصولية تسمح لفالوز بإبقاء الاعتزاز بالحضارة المالاوية رهينة لاعتبار أن الملاويين «كمسلمين يظلّون ليس أجانب فقط بل، وأيضاً «الآخر»».

والواقع أن هذا الحكم الضمني لا يحمله فالوز وحده، حيث يشاركه فيه عدد كبير من المعلّقين العولميين الرفيعي الثقافة. وبالرغم من الفروقات الأُخرى فإنّه من المفترض أن يكون للنُّخب الأوروبية ـ الأمريكية مصير واحد: نحن الذين نقتسم ـ وأيضاً نحافظ على ـ الإرث العولمي للرأسمالية المتعددة الجنسيات. لم يعد الروس هم الآخر بالنسبة إلينا بل المسلمون الأفارقة والآسيويون من النُّخب وممن هم من غير النُّخب على حد سواء، وهم أيضاً الآخر الأقل مرتبة لأنّهم الآن هم الأضعف.

الفَرق الثاني يؤكّد ويعزّز الفرق الأول بين أوروبا ـ وأمريكا

(11) المرجع السابق صفحة 308.

(المسيحيتين) وأفريقيا ـ وآسيا (المسلمتين). وهذا الفرق غالباً ما يتم تجاهله لأنه يعالج النفوذ كأمر بنّاء، بدلاً من أن يكون تدميرياً. هذا الفرق يترجم النفوذ كجزء من الخير المحتمل بدلاً من الشر الضروري الذي يطبع علاماته على الوجود الإنساني. وهو فرقٌ إسلامي ـ مسيحي رئيسي حيث إن النفوذ لم يكن غريباً على المسلمين الأوائل، بل كان جزءاً لا يتجزأ من هويتهم الذاتية. منذ البدء كان على النبي محمَّد ورفاقه مواجهة النفوذ ـ السياسي، والعسكري، والاقتصادي، والاجتماعي، والحضاري والديني. لقد أعطى القرآن بصفته النص التأسيسي للهوية الذاتية للمسلمين فوائد النفوذ وأيضاً حدوده. وعالجت آيات قرآنية ظروف التحوّل الاجتماعي، حيث بشّرت بحياة أفضل في هذا العالم وفي الآخرة. وأصبح مضمون وتراتبية القرآن نصاً دينياً واحداً غير متغيّر تقريباً في وقت واحد، حتى قبل المرحلة السابقة للتوسّع الإسلامي. وفي المقابل فإن المسيحيين قاموا بتأجيل الدخول إلى عالم السياسة الفظّ، ولم يقم الحكّام المسيحيّون بتسخير سلطة النص الدِّيني لمآرب الحياة السياسية، إلاَّ بعد أن أصبحت المسيحية نفسها ديانة دولة. كان الفارق الزمني بين وفاة المسيح والحكم المسيحي نحو ثلاثمائة عام، مما أدّى بقواعد السلوك الخلقية، التي فسّرها المسيحيّون المدنيون الأوائل، إلى عدم مشاغلة المؤسَّسات الرومانية في مجالي إدارة شؤون الدولة وفن الحرب، إلاَّ بشكل تعارضي. وفي حين أن الإمبراطور قسطنطين دشّن الاستخدام البنّاء للنفوذ من قِبل المسيحيين فإن المرحلة الزمنية بين وفاة المسيح واعتناقه المسيحية أنتجت تأثيرات أُخرى ـ الغنوصية والرواقية، والإغريقية، والرومانية ـ أدّت دوراً ضمنياً في تجسيد الجهود المسيحية لامتلاك النفوذ. وهذه التأثيرات نفسها عقّدت

أيضاً الاستراتيجية التي تبنّاها لاحقاً الحكّام والمنظّرون المسيحيون لتبرير الحرب. وحتى اليوم، في عالم ما بعد المرحلة المسيحية حيث هناك تجاهل لإطلاقية القِيَم الدِّينية، فإن القلق المسيحي من النفوذ ما يزال يغذي الجدل العام في أوروبا وأمريكا. وهذا يجعل من الصعوبة بمكان الخروج بنظرة واضحة عن الفَرق الإسلامي الذي ـ غالباً ما يضع الجهاد في الصف الأمامي.

المسيحية الغربية ضد الإسلام الآسيوي، كل شعار يوحي بعدم تفاهم يشوبُهُ القلق للفروقات الدائمة، بالإضافة إلى عدم التوافق التاريخي. ما هو صحيح للجهاد صحيح أيضاً لثقافة المؤسَّسات التجارية. إذا كان المسيحيون قلقين من النفوذ فإن المسلمين ينقلبون عند الربح. الأوروبيون والأمريكيون هم الذين لديهم الادعاء الرئيسي بتطوير الرأسمالية كنظام ونظرة عالمية تجارية. لقد تبنّى اليابانيّون هذا ثم هم الآن يبدعون أكثر من الأوروبيين والأمريكيين في صنع نماذج الإنتاج الرأسمالي والأرباح. ومع ذلك فإن كلمة «الربح» تظل لها معان سلبية في الخطاب الإسلامي ـ على الأقل ـ إلى المدى الذي توحي فيه بـ«الربح الشخصي المفرط». عندما يقوم الأعضاء المسلمون في نادي الرفاهية الباسيفيكي من أمثال ماليزيا وأندونيسيا بمناقشة ثقافة المؤسَّسات التجارية. فإن تعبير «الربح» ـ غالباً ما ـ يتم التقليل من شأنه أو يجري إقرانه بِـ«المسؤولية الاجتماعية»[12].

(12) انظر إلى بيان ماهاتير في:

Quality and Productivity, 45-46.

انظر أيضاً:

=

كيف إذن بإمكان المرء تضييق المسافة التاريخية بين العالم المتطور والعالم النامي؟ إن بوسع مجموعة G-15 العمل لمصلحة ماليزيا ـ فقط ـ إذا ربطت المصالح الماليزية بتلك التابعة للقوى الاقتصادية الأُخرى في آسيا مثل أندونيسيا والهند(13). إن الاعتراف من قِبل الزعماء السياسيين، وأصحاب المصالح التجارية، وواضعي الأفكار العامّة بأن ماليزيا تنتمي إِلى مجموعة دول الصف الأول وليس الصف الثاني هو اعتراف بطيء في ظهوره إِلى العلن، بالرغم من الحماسة في بعض الأوساط(14).

وفي الوقت ذاته فإن مخاطر الذهاب بسرعة بعيداً إِلى الأمام يلاحق جميع العصرانيين الملاويين. إن تحقيق الأرباح بدون مسؤولية اجتماعية قد يقود الملاويين في ماليزيا قبل حلول عام 2020، أَو قبل ذلك بكثير للانصراف إِلى أواصر القلق المادي وإهمال تراثهم الإِسلامي الغني. ولتفادي هذه المسؤولية اختار مهاتير خليفةً غير فاسد يجسّد النقاء الحضاري والانتماء الدِّيني. ويشعر كثير من المراقبين أنّه لهذا السبب على

= Nik Mustapha and Nik Hassan, «Economic Signnifigance of Zakat» in Hamiza Ibrahim and Hasnan Hakim, eds., Quest for Excellence (Kuala Lumpur: Ikim, 1994), 115-20.

انظر أيضاً:

Timur Kuran, Islam and the Economic Challenge (Herndon, Van International Institute of Islamic Thought, 1995), 225-27.

(13) انظر: Asia Pacific: Its Role in the New world Disorder (London: Mandarine, 1994), 322.

(14) يعتبر جون نايسبيت Naisbitt أحد أكبر المشجعين لماليزيا وقد استخدم زمالته في مؤسّسة الدراسات الدولية والاستراتيجية في كوالالمبور لكتابة كتابه:

Megatrends Asia (New York: Simon & Schuster, 1996).

يرى نايسبيت في هذا الكتاب أن ماليزيا سوف تحدد مستقبل الازدهار الاقتصادي في آسيا.

الأقل اختار أنور إبراهيم الرئيس السابق للحركة الطلابية الإسلامية ليكون نائباً لرئيس(*) الوزراء(15).

لكن الدرس الأكبر من المداعبة الماليزية مع ثقافة المؤسّسات التجارية ربما يكون في تعزيز استقلالية الديانة فوق مستوى التماثل الروحاني: الديانة كديانة لا تستطيع أن تلتقي مع الاقتصاديات أو الثقافة. أحياناً تحجب الإيديولوجية استقلالية الديانة حيث إن نظرة ثقافية سلطوية قد تصور نفسها كقاعدة سلوك خلقي عالمي. وعلى سبيل المثال فإن التركيز في الأمم المتحدة على حقوق الإنسان الفردية لا يُطبّق في جميع أنحاء العالم، لأن الحقوق الاقتصادية التي ـ غالباً ما ـ تُفهم على أنّها حقوق البقاء الأساسية، لا تعطى في مرّات كثيرة للدول المهمّشة. ولنأخذ بالاعتبار أمثلة العراق ما بعد سنة 1991 وبورما/ ماينمار Maynmar.

ويطل الخطر المعاكس بشكل كبير أيضاً: فقد يتم تصوير نظرة عالمية على أنّها نظرة سلطوية خاصة عندما تشجع مرحلة التكنولوجيا المتطورة قراءات مختارة لتاريخ ما قبل الحداثة. هنا فإن الضحية الرئيسية هي الإسلام نفسه. كان الإسلام في مرحلة ما قبل الحداثة في نعيم، إلاّ أنه الآن يواجه خطر التشرذم بواسطة دول قومية كثيرة تنتهج الطريق المستقيم (بالمعنى الدّيني)، وتتنافس بعضها مع البعض الآخر و ـ غالباً ما

(*) عزل الرئيس مهاتير محمد أنور إبراهيم عام 1998. وما يزال في السجن حتى الآن (المترجم).

(15) انظر: Zam (Zainuddin Maidin), The Other Side of Hahathır Kulala Lumpur: Utusan Publications. Distributors, 1994), 242-43. (مترجم إلى الإنكليزية)

ـ تلغي بعضها، كل ذلك باسم إرادة الله، ومن أجل الصالح العام للمجتمع الإسلامي.

أخيراً، هناك خطر امتلاك نمط واحد من الاقتصاد العولمي، أو نظام سياسي معيّن وكأنّهما لخير العالم بأسره، أو كأن الله قدّسهما مما يستوجب على جميع المؤمنين الإيمان بهما ومتابعتهما. بالإشارة للإسلام والديانات العالمية الأُخرى فمن الضروري القول المرة تلو المرة: لا الإسلام ولا البوذية ولا المسيحية تشكل ثقافة؛ إن المهمة الاجتماعية لكل من هذه الديانات هي انتقاد وتطهير الثقافات القائمة[16].

ولأنه من غير المُستطاع تسخير الديانة بشكل كامل لأي نظام اقتصادي أو اجتماعي، فإن المؤمنين عادة ما يواجهون معضلة مؤلمة ولكن بدائية: يستطيعون التحدث عن النّظام الراهن بتعابير خاصة به فقط، وليس بتعابير دينية محدّدة. إن حالة الإسلام وثقافة المؤسّسات التجارية (أو

---

(16) في حين أن الكتاب الرئيسي حول هذا العنوان في سياق مسيحي يبقى كتاب:
H. Richard Neibuhr, Christ and Culture (New York: Harper & Brothers, 1951),
فقد لاحظ عدة مؤلفين التوتر بين الديانة والحضارة في التاريخ الإسلامي بمن فيهم عزت بيغوفيتش في كتابه الكلاسيكي:
Islam Between East and West,. Vincent J. Cornell, «Towards a Cooperation Among People of Different World Religions,» in Yaacob and Abdul Rahman, eds, Towards a Positive Islamic World-View, 90-98.
ولمرجع لقواعد السلوك القضائية للنساء:
Amina Wadud- Muhsin, Quran and Women (Selangoor: Faja Bakti Sdn. Bhd. 1992).
وأيضاً لمساهمتها الرائعة في:
Norani Othman and Cecilia Nchoon Sim, Eds., Gender, Culture and Religion (Kuala Lumpur: Persatuansains Sosial Malaysia, 1995),
وعنوانها:
«Gender, Culture and Religion: An Islamic Persepective.

الاقتصاد التكنولوجي بتعبير آخر) في ماليزيا يعني التخلي عن الجهد العادي لربط السوابق القرآنية بنهج جديد حين لا يكون الهدف هو الدفاع عن الاقتصاديات الإسلامية فحسب، بل المساهمة الإسلامية في الاقتصاديات العولمية. لقد واجه عثمان الحبشي نائب المدير العام لمؤسَّسة «إكيم» هذه المعضلة عندما أراد مخاطبة جميع الماليزيين وليس فقط المسلمين المالاويين في مقالته «الأخلاقيات المشتركة في إدارة المنظمات». وحذف كلمتي المسلمين والإسلام وأي إشارة إلى القرآن، أو الحديث، أو الشريعة. لكن، وعند نقطة هامة من أطروحته، وبعد أن لاحظ كيف تختلف المؤسَّسات التجارية اليوم عن سابقاتها، والتي (هي الآن أقل عدداً وأكثر أهمية وأكثر كفاءة، وأكثر عدوانية ولكن أقل عرضة للمساءلة) حاول تحديد الأخلاقيات المشتركة مقابل ثقافة المؤسَّسات التجارية:

> إن ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة هي الطريقة التي تنجز الشركات بواسطتها أعمالها. وهي تضم الرسالة، والأهداف والخطط الاستراتيجية والقِيَم، والمعتقدات للمؤسَّسة التجارية. وما يحدّد ثقافة المؤسَّسة التجارية هو في الواقع رسالتها، وسلسلة القِيَم والمعتقدات التي تلتزم بها المؤسَّسة. وبالإمكان صياغة الرسالة بشكل مستقل، ولكن يجب أن تتأثر الأهداف والاستراتيجيات والخطط بالرسالة والقِيَم على حد سواء. وفي هذا السياق بالإمكان القول إن ثقافة المؤسَّسات التجارية هي الطريقة الخاصة للمؤسَّسات التجارية ـ أيضاً ـ في تسيير أعمالها، بينما أخلاقياتها هي الشيء بعينه الذي يحدّد صياغة الرسالة والأهداف والاستراتيجيات، والبرامج، التي هي في الواقع ثقافة المؤسَّسة التجارية. وضمن هذا المعنى فإن أخلاقيات المؤسَّسات التجاريّة

تشكّل الأساس لثقافة الشركات أَو المؤسَّسات التجاريَّة، أَو العامل المحدّد لثقافة الشركات التجارية[17].

ويطرح السؤال التالي: أيهما هو الأصح من حيث تحديد الرسالة؟ الرسالة المصنّفة تحت الثقافة، أَو الثقافة، التي تعني القِيَم والأخلاقيات؟ وبالرغم من أن الحبشي لا يستشهد أبداً بقوى السوق أَو الاقتصاد العولمي، فهو يبدو وكأنّه يقول إن الأفكار المدفوعة بالقيمة يمكن لها أن تحدّد ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة، بغضّ النظر عن ماهية الرسالة. إن مثل هذا المنطق قد لا يكون ضرورياً لو أن الحبشي كان يتحدّث للمسلمين فقط؛ ولكن الحبشي كان يحاول أيضاً اجتذاب المسلمين، وغير المسلمين على حد سواء إِلى طرحه. وقبل عام واحد من نشره لهذه المقالة نشر في الصحيفة ذاتها مقالة أعلن فيها أن الإِسلام هو الطريق، والطريق الوحيد لتحقيق رؤية 2020[18]. والحبشي أقرب إِلى الاقتصادي الواقعي عندما يجرّد رسالته الأخلاقية من النظريات، وذلك لأن النمط العام للتغيير في شرقي آسيا والعالم يوحي أن ديناميكيات ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة سوف تستمر في تقييد القوى المناهضة للأخلاقيات المدفوعة بالقيمة، بغض النظر عن الأُطر الواضحة التي توضع فيها أَو مدى الحماسة في الدفاع عنها. وهناك أيضاً قيد آخر يظهر من العلاقات الملاوية ـ الصينية. هذا القيد هو الثاني من جبهتين

---

(17) Syed Othman Al Habshi, Jurnal Ikim/Ikim Journal 2. 2 (1994): 8.

(18) انظر: Syed Othman Al Habshi, «Mental Change to Cope 2020» Jurnal Ikim/ Ikim Journal 1. 1 (1993).

تبدو هذه المداخلة نفخاً أكثر مما هي تحليلاً منهجياً.

متزامنتين لتحديد قواعد السلوك الإسلامية في شرقي آسيا، في وقت قد لا يكون بعيداً، عندما يصبح الملاويون والصينيون رمزَيْ الإسلام وشرقي آسيا تباعاً. إن التحدي ينطوي على أكثر من مجرد ترتيب المجتمع الماليزي المتعدد الأعراق على خطوط الكوتا أَو الحصص وهو الأمر الذي بدأ في اتفاقيات ما قبل الاستقلال في سنة 1957. فوفقاً لهذه الاتفاقيات أعطيت الهيمنة السياسية للملاويين، مع ضمانات للصينيين والهنود وغيرهم. ولكن، وبما أن التمثيل المالاوي كان قليلاً في المهن والمصالح التجارية، فقد نصّ الدستور الفيديرالي على إعطائهم معاملةً خاصةً في المنح الجامعية والعقود التجارية.

تم تأجيل النضج السياسي في ماليزيا لأن المالاويين ما يزالون ممثلين في حزب سياسي واحد (UNMO)، بينما يلعب حزب PAS دوره الإسلامي. كما أن للصينيين والهنود أحزاباً سياسيةً منفصلة، لا تمثل أي نفوذ يُذكر. فعلى سبيل المثال في سنة 1991 اقترح الحزب السياسي الصيني المعروف بالجمعية الصينية الماليزية إنفاق 5 ملايين دولار ماليزي على مركز ثقافي صيني، إلاَّ أن حزب UNMO اعترض على العرض العام في ماليزيا للثقافة الصينية مما اضطر الحزب الصيني إلى سحب اقتراحه[19].

أحد أسباب بقاء مهاتير رئيساً للوزراء في ماليزيا، لأكثر من 15 عاماً أنه الأكثر إدراكاً للأضرار السياسية المحتملة، الكامنة في المجموعات

(19) انظر الإشارة القصيرة لهذه الحادثة في المراجعة القيمة للحياة الماليزية التي يقدمها M. S. Dobbs-Higginson في Asia Pacific, 317؛

الإثنية المتنافسة التي ترى في بعضها البعض «الآخر والمنافس». وفي أواسط سنة 1995 أطلق مهاتير نداء جديداً من أجل ماليزيا واحدة. وقد دعا الشعب إلى «تعزيز الانتماء الوطني، والتحدث باللغة الماليزية وقبول الدستور»، أي في نهاية الأمر إلغاء الميزات المعطاة بشكل رئيسي للملاويين المسلمين[20].

ولكن وبغض النظر عن الجهود التي يبذلها مهاتير من أجل ماليزيا واحدة فإن القرارات التنفيذية وحدها غير كافية لحل معضلة هوية الملاويين. يجب وضع أرضية التعددية في المجتمع المدني علماً أنّها تعمل بالتوازي مع الدولة والمجتمع السياسي، وإن لم يكن بالتوافق معهما دائماً. وتبقى أسئلة مهمّة: كيف باستطاعة الصينيين والملاويين تحقيق الاندماج الحقيقي؟ وبعيداً عن حلقة السياسة في كوالالمبور كيف يتعامل الماليزيون الآخرون مع الانقسام الكبير، بين وجهتي نظر عالميتين وسوابقهما الحضارية؟ وما هو الدور المستقبلي للنساء الماليزيات؟.

---

(20) يدرك غير المسلمين والجماعات غير المالاوية الأُخرى الخطر الذي يشكّله اللجوء المتعاظم للشعارات الدينية الحماسية كوسيلة من وسائل الترويج السياسي في ماليزيا.
انظر: Far Eastern Economic Review, 22 January 1987: 25.

«يعتقد غير المسلمين والعلمانيين المسلمين أن محاولة حزبي PAS وUNMO للمزايدة على بعضهما البعض في المجال الإسلامي ربما يقومان بإدخال إصلاحات إسلامية سريعة لا يستطيعان تنفيذ الوعود المنوطة بهما.

انظر أيضاً:

Susan Ackerman and Raymond Lee, heaven in Transition: Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Idenity in Malaysia (Honolulu: University of Hawaii Press 1988), 51, 120-53.

تظهر الأجوبة المؤقتة في مؤتمرين تحت عناوين متشابهة تم عقدهما في ماليزيا سنة 1995. لقد تحدّثت معظم الأوراق المقدمة بالعموميات، وطرحت شهادات شاعرية بالإنابة عن الإسلام العالمي، بدون استكشاف كيف تستطيع عالمية الإسلام التفاهم مع عالمية الصينيين، الذين بمعظمهم ليسوا الآن مسلمين ولن يكونوا أبداً في المستقبل. لقد اعتمد مقدمو الأوراق، وكلهم من المسلمين، على إعلانات تقليدية حول التاريخ والمعتقد، بدون فتح مواضيع جديدة. والأكثر من ذلك فإن التحوّل في البنية من المؤتمر الأول إلى المؤتمر الثاني أعطى الانطباع بزيادة في العزلة الفكرية، لمعظم المشاركين من المسلمين. كانت النبرة العامة للمؤتمر الأول (بالرغم من جفاء معظم الأوراق) التشجيع للحوار الحضاري. لكن عندما تم عقد المؤتمر الثاني بعد ستة أشهر تحوّل التركيز إلى عالمية الإسلام، وكأن الهدف كان تسليط الأضواء على عالمية الإسلام التي تحدثت عنها كل الأوراق، في سياق هجرة المسلمين الصينيين، من جمهورية الصين الشعبية إلى أنحاء عدة من آسيا. ويبدو أن المحاولة السريعة للدمج بين المسلمين والصينيين في كل مكان قد أدّت إلى تجاهل مضمون نظرة العالم الصيني ـ الإسلامي المشترك، والممارسات المشتركة. فالمناشدات الكبيرة للشعارات الكونفوشيوسية، الموضوعة في غطاء إسلامي، أو التفسيرات الإسلامية لـ«المختارات الأدبية لكونفوشيوس» ساعدت فقط على تعزيز الشمولية البدائية.

إذا تحرك المؤتمران المذكوران أعلاه نحو المضمون، بعيداً عن الشكل، وإذا لجأ المؤتمر الأول لا الثاني إلى الترويج للتطور المستقبلي، فمن الممكن توقع إعادة ازدهار المالاوية، كتعددية حضارية مركبة، علماً

أن النتيجة لن تكون فقط قيام ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة، بل أيضاً التسامح بين الجنسيات المختلفة.

وعلى أية حال فإنّ دور النِّساء غير واضح. ففي حين أن جمعية «الأخوات في الإسلام» بدأت عملها في كوالالمبور، قبل عشر سنوات، وتضم مفكِرات رائدات في أوساطها فإن تأثير الجمعية الرئيسي جاء عبر الرسالة التي كتبتها باحثة أفريقية ـ أمريكية حول التفاسير القرآنية. تعطي الدراسة التي كتبتها أمينة ودود محسن تحت عنوان «القرآن والنِّساء» رصيداً إيجابياً له ما يبرِّره للناشطة الملاوية الدكتورة شاندرا مظفر. وكذلك فإن هذه الدراسة تعطي عمقاً جديداً للنظرة الإسلامية/ القرآنية حول دور النِّساء[21]. ولكن داخل ماليزيا فإن أثر الكتاب كان معدوماً. وحري بنا التقرير أنه عندما تكتب مؤسَّسة مدعومة من الحكومة مثل «إكيم» عن الديانة فإنّها تستبعد النِّساء من المشاركة في الكتابة عن هذا الموضوع، ويقتصر الأمر على الرجال الذين لا يكتبون فقط عن السياسة والقانون والاقتصاد، وإنما أيضاً عن التعليم والعائلة[22].

وبالرغم من عدم الاستعانة بالنِّساء على نحو كبير في رسم رؤية

---

(21) انظر: Wadud-Muhsin, Qur'an and Woman.

ليس مؤكداً أن نهجها جديد كما تدعي لكن جهدها المضاعف لقراءة القرآن مباشرة من وجهة نظر نسائية قد وضع جانباً جميع علماء النص الديني (أغلبيتهم من الرجال) و«أظهر اهتمام القرآن بشؤون النساء المعاصرات» (90).

(22) في مؤتمر ألماني ـ مالاوي في عام 1933 غاب عنه العنصر النسائي ألقى ماهاتير خطاباً تحدث فيه عن الأبعاد الاجتماعية وفوائد الديانة.

انظر:

Syed Othman Al Habshi and Syed Omar Syed Agil, eds., The Role and Influence of Religion in Society (Kualalumpur: Ikim, 1994).

2020، إلاَّ أن ذلك لا يعني أن مستقبل الملاويين والمسلمين الآخرين يكمن في تبنّي العزلة الثقافية، والمواجهة والحرب، كما يناقش منظّرون من أمثال هانتينغتون Huntington وفوكوياما Fukuyama، وصحافيون مثل فالوز Fallows والكُتّاب المجهولون في صحيفة «الإيكونوميست» Economist.

إن النظر باهتمام إلى بنية فكرة الجهاد يظهر مدى براعة وتميز الفرق الإسلامي في جنوبي شرقي آسيا؛ ويعكس صراعاً إسلامياً داخلياً، بالإضافة إلى صراع المسلمين مع غير المسلمين. ولنأخذ بالاعتبار آراء مهاتير عن المعضلة التي واجهت بلده في حرب الخليج والنزاع في البلقان، حيث تشرح هذه الآراء الأسباب التي دعت ماليزيا إلى قبول الخطوات التي اتخذتها القوى الغربية المهيمنة. ففي عالم ذي قطب واحد نستشهد بمقولة السيد فضل الله «القوة وحدها تصنع الحق» التي وردت في مداخلته عن الجهاد (التي نناقشها أدناه). ولكن كان لزاماً على مهاتير أن يعرب عن استيائه لهزيمة العراق. فمن ناحية أدان العراق لجشعه، لكن من ناحية ثانية أدان أولئك «الذين يؤخرون الشعوب والأمم الإسلامية، من خلال تحويل انتباههم إلى العالم القادم، مما يؤدي بهم إلى إهمال واجبات وفرص هذا العالم». لقد كان مهاتير في الواقع يؤنّب شعبه الملاوي الذي بقي متأخراً، ليس فقط بالمقارنة مع العالم الصناعي، وإنما أيضاً بالمقارنة مع مواطنيهم الصينيين. بالنسبة إليهم كانت الرسالة حول التقدّم وليس التسويف: «الحقيقة هي أنّه إذا لم يتمكّن المسلمون من مسايرة التقدّم في هذا العالم وتحقيق النجاح مثل غير المسلمين فإنّهم على الأرجح سوف يشعرون بالانزعاج، وبالتالي فَقْدان إيمانهم بالإسلام. الفقر

والضعف سوف يقودان إلى الارتداد عن العقيدة وهو الأمر الذي يعني أنه لن تكون لهم الآخرة، كما لم تكن لهم الدنيا».

إن رؤية 2020 تصبح أكثر من مجرد شعار أجوف، إذ إنّها ترفع لواء البديل الوحيد لماليزيا ضعيفة ومتأخرة وسط عالم إسلامي ضعيف.

هل تعتبر رؤية مهاتير مختلفة جداً عن الجهاد التقليدي؟ إن نداء مهاتير هو من أجل بذل الجهد العقلي والتكنولوجي وليس السلاح أَو الحرب. يجب أن تكون ماليزيا بحلول 2020 ليس أقل من «دولة متقدمة قادرة على الارتقاء الذاتي عبر إتقان المعرفة والمهارات». وأيضاً يجب في الوقت ذاته أن تكون دولة «تحمل القِيَم الأخلاقية العالية، وقادرة على منافسة الدول المتقدمة الأُخرى في جميع الحقول»[23].

وفي حين أن يوم المساواة على الصعيد العولمي لم يأتِ بعد لماليزيا فإنه من الممكن رؤية كيفية قيام رأي إسلامي معين بإعادة تقييم حرب الخليج والنزاع في البلقان. ومع ذلك فمن الصعب سماع اعتراض مهاتير في وجهات نظر السياسة العامة الغربية حيال العدالة (أي عندما يصوغ السياسيون الغربيون سياساتهم العامة، فإنّهم لا يأخذون بعين الاعتبار اعتراضات مهاتير) أَو دعوته الملازمة لوجهة نظر إسلامية حول الأحداث العالمية. وعند مشارف نهاية القرن العشرين فإن أمثال فوكوياما، وهانتينغتون وفالو، والصحافة الصفراء الدولية ما زالوا المسيطرين على معظم العروض الإعلامية حول القضايا التي تتعلّق بالإسلام والمسلمين.

(23) جميع هذه الاقتباسات الثلاثة من خطابات ماهاتير أخذناها من:
Maidin, The other side of Mahathır, 138-40.

وفي حين أن المسلمين أنفسهم ـ يجب أن يتحمّلوا بعض المسؤولية لكونهم غائبين، أو لأصواتهم السلبية حول القضايا الجغرافية ـ السياسية الرئيسية المعاصرة، لا بدّ من التذكير أنّهم ضحايا إلى جانب معظم الجزء الجنوبي من الكرة الأرضية، بسبب هيكلية الأخبار الدولية. فالقضية هنا ليست فقط قضية وسائل الإعلام الناطقة بالإنكليزية، بل أيضاً هيمنة وسائل الإعلام الناطقة بالإنكليزية والتي تعكس ـ بشكل محدّد ـ وجهات النظر الأوروبية الشمالية، والأمريكية الشمالية: 90 في المائة من الأخبار تأتي من خدمات إلكترونية من أوروبا وأمريكا. وحتى شراء السعوديين لوكالة الصحافة الدولية المتحدة لن يغير من طبيعة الأخبار[24].

والأهم من ذلك أن مستوى النقاش حول القضايا الدولية أصبح الآن بعيداً عن تغطية الحقائق، على الأرض، وربما يُنظر إليه ـ أي النقاش ـ على أنّه محاولة لحجب هذه الحقائق. فليس هناك من صحيفة يومية، أو فصلية أو برنامج إخباري إذاعي أو تلفزيوني يتحدث عن عدم التكافؤ بين الدول الصناعية السبع الكبرى (G-7) وسائر دول العالم. عوضاً عن ذلك، ترى شاندرا مظفّر بدقة متناهية أن أطروحتي فوكوياما/ هانتينغتون[25] أثارتا

(24) انظر:

Jan Goodwin, Price of Honour (London: Warner, 1994), 205.

(25) من بين جميع الانتقادات لأطروحة هانتينغتون الساذجة وغير التاريخية فإن النقد الذي ينطبق بوجه خاص على جنوبي شرقي آسيا يأتي من الخبير الإسلامي Frederick Denny. ويلاحظ ديني أن هانتينغتون يتحدث في مقالة أصلية له صدرت في عام 1993 في كتابه Foreign Affairs عن «مجموعة من الدول الإسلامية على شكل هلال من أفريقيا إلى آسيا الوسطى (32). ولكن ماذا عن جنوبي شرقي آسيا حيث يعيش نحو عشرين في المائة من مسلمي العالم. لا شك في أن المؤلف يعرف عن أندونيسيا وماليزيا. هل لا يؤخذون بالاعتبار أم أنهم ببساطة يوفّرون الشروط المعاكسة لنظريته حول صراع الحضارات؟ =

نقاشاً زائفاً، استخدم غطاءً للأزمة العالمية، في مرحلة ما بعد 1989: احتكار الموارد، وبالتالي احتكار الخيارات السياسية للتغيير، من قِبَل الدول الصناعية المتقدمة الكبرى، أي مجموعة G-7[26].

بكلمات أُخرى، الفرصة بعيدة إن لم تكن مستحيلة لقيام قوة إسلامية عالمية، بالرغم من التهويل حول الخطر الذي يشكّله قيام مثل هذه القوة على الغرب. وعلى ضوء ذلك فإن دولاً مثل ماليزيا يجب أن تتطلّع نحو تقدم اقتصادي محدود، مع الاحتفاظ بمبدأ «الربح مقروناً بالمسؤولية الاجتماعية»[27]. حسبما يقول مهاتير. ذلك أنّ التحدي المزدوج الذي يواجه ماليزيا والعالم الإسلامي مؤلَّف من شقّين: «إعادة خلق حضارة حيّة للإسلام الذي كان ذات مرة ديناميكياً ومزدهراً، والمساهمة الإيجابية في الأزمات التي تواجهها الإنسانية»[28]. ليس المطلوب أعداداً متزايدة من المسلمين، بل

= انظر:

Frederick Denny, «American Perceptions of Islam and Muslims,» in Yaacob and Abdul Rahman, eds, Towards a Positive Islamic-World view, 71-72.

(26) انظر: Chandra Muzaffar, Just view points (Penang: Just World Trust, 1994).

الخطورة في هذا النقاش وفي كتابات مظفر أنه يصبح عرضة لنظرية المؤامرة. الجميع يحاولون الإيقاع بنا ولذا علينا المقاومة. ومع ذلك فإن مظفر يتذبذب بين الإدانة الفورية للإيمان السيئ للآخرين والدفاع عن استراتيجيات جديدة للاستخدام العادل للموارد من قبل اللاعبين المهيمنين (مجموعة G-7 والدول الإسكندنافية) انظر على وجه الخصوص كتابه:

Human Rights and the New World Order: (Penang: Just World Trust, 144-76).

(27) انظر: Al Habshi and Nik Hassan eds., Quality and Productivity, 45.

(28) انظر:

Teik, Hoo Boo, Parodoxes of Mahathirism, 166.

مسلمون ذوو نوعية أفضل، وليس المطلوب الانكفاء للأصولية الوطنيّة «التي تميل للانشغال بالأشكال والرموز والطقوس الدينية والممارسات»[29]؛ وإنما المطلوب هو التقدّم نحو ثقافة المؤسّسات داخل وخارج الأمة على حدّ سواء.

هناك عقبتان كبيرتان واضحتان: (1) عدم التجانس الثقافي لماليزيا بالرغم من وحدتها السياسية. إذ إن القِيَم التي تتبنّاها الطبقة الماليزية المتوسطة، المتطلعة إلى الأعلى قد لا تكون القِيَم ذاتها التي يعتنقها الآخرون من مسلمين وغير مسلمين، والذين ليسوا من سكّان المدن، وعلى وجه الخصوص الأقلية الصينية، والأقلية الهندية البارزة رغم ضآلة عددها. وقد دفع ذلك أحد الكتّاب إلى القول إن الأخلاقيات التي يصفها مهاتير بِـ«الإسلامية» (ملمّحاً إلى أنّها تتماشى مع قواعد السلوك العالمية) هي في الواقع أخلاقيات طبقية نابعة من النشأة البورجوازية السلطوية لمهاتير نفسه. ووفقاً لما يقوله هذا الكاتب فإن هذه القِيَم الأخلاقية لمهاتير تبدو أكثر كونفوشيوسية أو بروتستانتية مما هي إسلامية: «الاجتهاد والنمو والسعي، والثبات، وتحسين الذات، والاعتماد على النفس، وتحقيق الأهداف»[30]. (2) ثانياً: التحرّك لعرض ثقافة المؤسّسات التجارية وكأنّها أخلاقيات إسلامية على الملاويين الجُدد، قد يكون فيه شيء من التضارب. ومثل هذا العرض قد لا يمثّل خطوة أمامية للإسلام، بل يمثّل

(29) انظر: Muzaffar, Just View Points, 13.

(30) انظر: Teik, Hoo Boo, Parodoxes of Mahathirism (Kula Lumpur: Oxford University Press, 1995), 186.

ارتداداً عن قواعد السلوك الإِسلامية المتمثِّلة بالولاء للعائلة، والمسؤولية الاجتماعية. ففي نهاية المطاف حجر الزاوية لثقافة المؤسَّسات التجاريَّة هو الجشع وليس الحاجة. هل باستطاعة سياسي ماهر مثل مهاتير ـ أَو خليفته المحتمل أنور إبراهيم ـ إعداد ثورة اجتماعية في طريقة التفكير الاقتصادية للملاويين، مع وضع «الخوف من الله» في عقول أولئك الذين يمارسون الرشوة والفساد؟ الرشاوى ما تزال موجودة، والأمر ذاته ينسحب على الفساد، هذا بالرغم من أن حجمهما عرضة للنقاش[31].

المشاغلة الخلفية للجهاد تمثِّل الجزء الآخر من نضال مهاتير وماليزيا للعثور على أخلاقيات إِسلامية، قادرة على العمل في مجتمع تعددي عصري. لم يختفِ الجهاد من الذاكرة التاريخية، أَو من الذخيرة الرمزية للمجتمعات الإِسلامية. كيف يستطيع المرء ضبط الميل إِلى رؤية التعامل الإِسلامي مع الجهاد على أنّه إما (أ) خلل نظامي في الإِسلام كديانة عالمية أَو (ب) ميزة متماثلة لجميع المسلمين في جميع الظروف؟ إن صمَّام الأمان الوحيد هو التيقّظ المستمر والنظر إِلى قواعد السلوك الإِسلامية كأبنية حضارية محدّدة، واعتبار العالم العصري سلسلةً إضافيّةً من الأبنية الاجتماعية ـ الحضارية.

عند اختصار الجهاد وثقافة المؤسَّسات التجاريَّة على أنّها وجهات نظر متنافسة للعالم الإِسلامي، يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّهما يذهبان إِلى أبعد من الرؤى المتفاوتة، لزعماء مسلمين في أواخر القرن العشرين، من

(31) انظر: K. George, «Malaysia's Economic Progress: The Other Side of the Coin,» Aliran Monthly (1995): 10-17.

أمثال آية الله الخميني، ومهاتير محمَّد. لذا يتوجّب على المرء إعادة تقييم الجهاد قبل الادعاء أنّه عدو جميع أشكال التقدّم الاقتصادي، أَو الاجتماعي المدني.

إن أفضل طريقة لفهم الجهاد هي النظر إليه باعتباره مرجعية متعدّدة المعاني، في نظام الرموز الإسلامية. فالجهاد لا يقتصر على «الحرب المقدّسة» ولا هو مقتضى للقرآن، إذا أخذ المرء بعين الاعتبار أن جميع العناوين العريضة والعناوين العريضة المضادة لكتاب الوحي لها تعابيرها الخاصّة. ومن المهم على وجه الخصوص أن تعرف أن الجهاد ذاته قد خضع للتغيير من المرحلة المبكرة للتاريخ الإسلامي، إلى عهد تقسيم السلطة الدينية بين السُّنَّة والشيعة إلى عصرنا الحالي، الذي يشهد مراجعة لقواعد السلوك والقِيَم الإسلامية.

من المهم البدء بالقرآن. هناك مبدأ داخلي مهم في القرآن يدعى النَّسْخ (الإبطال)، Naskh. إن القرآن يوفِّر القاعدة لمراجعة التأويلات المتعلّقة به باستمرار (2: 106، 13: 37، 16: 101، 22: 52). إن سمو الله فوق الإدراك البشري وسيادته، أبعد من محاولات البشر للاستملاك، وقوته تمتد حتى إلى كتاب نبوءته النهائي القرآن. لقد أنهى القرآن النبوة، ولكن لم ينهِ التدخّل الإلهي في الشؤون الإنسانية. عندما كان محمَّد على قيدِ الحياة ظل الكتاب مفتوحاً قابلاً للزيادة. ولكن مع موت النبيّ (في 632 ميلادي) فإن مسألة الزعامة لمجتمعه طرحت أيضاً السؤال التالي، الذي له علاقة بالموضوع: ماذا ستكون طبيعة وحدود التدخّل الإلهي المتواصل؟ لقد ردّ السُّنّة والشيعة على هاتين المشكلتين المزدوجتين بطُرق

متناقضة. أغلق السُّنّة الكتاب وطبّقوا إرشاداته «الواضحة» على التشريع القضائي. وكذلك فقد تكافلوا حول سلسلة من الزعماء المتفردين الذين دافعوا عن الكتاب وإرادة الأغلبية. هؤلاء هم الخلفاء عنوانهم النظام، ويخافون من العصيان والاختلاف والكفر[32]. أما الشيعة فقد قبلوا الكتاب، لكنهم غالباً ما وجدوا معاني حاسمة ضمن الآيات المجازية (انظر سورة آل عمران، الآية رقم (7)). وفي الوقت ذاته وضع الشيعة مصدراً متواصلاً من الوحي الشفهي؛ المتمثِّل في سلسلة من الزعماء الذين لهم علاقة بالنبي محمَّد إن كان من ناحية القربى العائلية أَو التقوى. وهؤلاء هم الأئمة، عنوانهم العدالة ويخافون من الطغيان والقمع وعدم الإيمان.

وفي حين أن الإيمان بالقرآن ورفض الكفر هما ميزتان مشتركتان للمسلمين السُّنّة والشيعة. فإنّهما لا يسمحان ببناء نظرية أَو إطلاق حرب أَو ثورة. يجتمعان سوية تحت مظلة واحدة عنوانها «وجهة النظر الإسلامية في الجهاد». وبدلاً من ذلك علينا تبنّي استراتيجية مختلفة من خلال اعترافنا بالفَرق على أنّه أساسي لعلم الاجتماع في الإسلام. علينا أن ندرك الفارق الدقيق في مناقشة الجهاد، وذلك من خلال الاعتراف أولاً بأن الجهاد هو فكرة مهيمنة في الإيديولوجية الإسلامية، وثانياً من خلال استكشاف تعابيره المختلفة، بين واضعي النظريات، والناشطين من السُّنَّة والشيْعة على حد سواء.

---

(32) حول التعابير اللغوية التي تنطبق على «الفتنة» بالعربية انظر:

E. W. Lane, Arabic-English Lexicon (Reprinted Cambridge: Islamic Text Society, 1974), 2: 2335-36.

وللجهاد عند الشيعة علامته الخاصة. فبالنسبة للإماميين أَو: الشيعة الإثني عشرية، الذين يشكِّلون أغلبية الطائفة الشيعية فالجهاد ليس مؤجلاً إلى ما لا نهاية، كما أنّه معلّق حتى عودة الإمام المنتظر. يُمجَّد الجهاد بشكل دائم، وبالإِمكان شنّه، ليس فقط بواسطة الإمام المنتظر وإنما أيضاً من قِبل شخص يختاره الإمام، على أساس وَرَعِه، وكونه من علماء الدين. وكذلك فإن العدو في الجهاد ليس مجرد «الكافر» أو غير المسلم. فالعدو هم أيضاً المسلمون الذين لم يقبلوا الإسلام الحقيقي.

وفي حين أنه من النادر أن تتم ترجمة المكانة القانونية للقضاة الإماميين إلى أعمال يومية، فمن الخطأ والغباء نكران وجودَ فرق شيعي حول قضية «الحرب المقدَّسة» في الإِسلام. إن الفرق الشيعي ليس حقيقياً فحسب، بل هو أيضاً منتشر. ولتسليط الأضواء على هذا الفَرق ومناقشته على المستوى الذي يستحقه سوف نستكشف أكثر الحالات السُّنيّة والشيعيّة شهرة وأقلّها فهماً.

يأتي النص السنّي لقضية الجهاد من الجماعة المتشدّدة في مصر (المعروفة أيضاً بالجهاد) والتي لم تتآمر فحسب على الفرعون بل أيضاً قتلته. لقد خرَّ السادات صريعاً برصاص قتلة في تشرين أول/ أكتوبر 1981. والذين قتلوه استحضروا الجهاد باعتباره قضيتهم. وقد كتب أحد الإيديولوجيين الذي يدعم القضية ذاتها مقالة قصيرة تحت عنوان «الفريضة الغائبة» التي أشارت بدقّة إلى الجهاد.

وتقوم أوساط عدة منذ بعض الوقت بالدراسة الدقيقة لهذه الجماعة، وواضع إيديولوجيتها. وكذلك فقد أفرزت هذه الجماعة جماعات مشابهة لها، في دوائر متشدِّدة أُخرى، في النظام السياسي الراهن التائه، والذي

يدعى الشرق الأوسط[33]. ومع ذلك فليس هناك من الأدبيات الكثيرة، والمتعاظمة التي كُتبت عنهم ما يتحدى النتائج الواردة أعلاه: لا ينجح الجهاد في تعبئة إيديولوجية تستطيع استبدال الدولة ـ القومية بنظام سياسي آخر. لقد تمّ تحويل أولئك الذين يدافعون عن الجهاد إلى لعب دور الإرهابيين. وينسحب هذا الأمر حتى على حركتي «الجهاد الإسلامي وحماس» الفلسطينيتين اللتين تناضلان من أجل استعادة وطنهما.

إن المفارقة التاريخية للمجموعات القائمة على أساس الجهاد يمكن رؤيتها من خلال مصير أولئك الذين حاولوا إتمام الرؤية التي استوحاها قتلة السادات. ليس لأولئك الذين يستحضرون الجهاد والدعم الشعبي أو القوة العسكرية لتحدي الكلي الوجود [أي النظام السياسي] وقوات الأمن المصرية الكلية الوجود تقريباً. ولماذا لم يعد للجهاد تأييد شعبي ولم تعد تشكّل خطراً على الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي السنّي؟ لقد قدّم فؤاد عجمي الباحث والمحلل الإخباري جواباً، بسيطاً، لكنّه قاتم في الوقت ذاته. إن أنصار الجهاد يعملون كإرهابيين بكل ما في الإرهاب من

(33) على سبيل المثال فإن مجلة الحوادث الأسبوعية السياسية تناقش في عددها 17 تشرين ثاني 1995 بشكل مطول مجموعة الجهاد الفلسطينية في الضفة الغربية. في أواخر تشرين أول 1985 اغتال عملاء إسرائيليون على الأرجح زعيم حركة الجهاد فتحي الشقاقي بينما كان في مالطا. وقد تعهد خليفته رمضان عبد الله شلح بالانتقام معلناً أن «جهادنا ليس عسكرياً فحسب بل هو ديني أيضاً لأن مشروعنا هو إقامة حكم إسلامي». وفي الوقت ذاته فهو السنّي المسلم يدرك أنه لا يستطيع الاستمرار في نضاله بدون مساعدة الآخرين وعلى وجه الخصوص حزب الله في جنوب لبنان المدعوم من إيران الذي «يوفر المساعدات الإنسانية وخاصة لعائلات الشهداء (نقلاً عن الحياة في عددها 26 تشرين االثاني. هذه الصحيفة السعودية اليومية تصدر في لندن وتوزع في أنحاء متفرقة من العالم).

أمل وخوف. ومع ذلك «عندما يصبح الإرهاب شائعاً... فسوف يصبح مقبولاً. وما يبدأ كتحدٍ للدولة ينتهي بتأكيد منطقيته (أي منطق الإرهاب)... ويقال إن الدولة (من قِبل حُماتها والناطقين بلسانها الكثيري العدد) هي الحصن الوحيد ضد الفوضى والفتنة. هذه لعبة تلعبها جميع الدول وتبرع فيها على وجه الخصوص الدولة المصرية»[(34)]. ويواصل أنصار الجهاد لعب هذه اللعبة بلا هوادة حتى منتصف التسعينيات؛ عندما فجّر الإرهابيون (المخنوقون داخل مصر) السفارة المصرية في إِسلام آباد أقامت السلطات المصرية جنازة رسمية «للشهداء»، حيث تعالت فيها الصرخات المناهضة لطغيان الإرهابيين. وبكلمات أُخرى فإن الدولة تواصل التأكيد بوضوح للجهات الخارجية المتشكّكة، وللمحتجين في الداخل أنّها «الحصن الوحيد ضد الفتنة».

ولا شك بأن العالم الإِسلامي السنّي سوف يشهد مزيداً من الاضطرابات على غرار العنف الجهادي. إلاّ أن هذه الاضطرابات لن تكون واسعة النطاق، بحيث تهدّد الأنظمة، التي تواصل السيطرة على جميع أدوات الدولة العسكرية والسياسية والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية والإيديولوجية. ويلاحظ المؤرخ إيمانويل سيفان Emanuel Sivan أن «هناك أدلة كافية على وجود جهد مدرك منذ زمن طويل، من قبل بعض الدول، لخلق شبكة معبأة بالرموز، مقرونة بالنشاطات الاجتماعية المتكرّرة لتحديد تركيز ذي معنى لولاء الجماعة، أي الكيان الوطني». وكنتيجة لذلك فإن الأصوليين السُّنّة ـ على ما يبدو ـ متشائمين في تحقيق

---

(34) انظر: Fouad Ajami, «In The Pharaoh's Shadow: Religion and Autority in Egypt,» in Piscatori, ed., Islam in the Political Process.

فرصهم. فمعظم أعمالهم ينجزونها في الميدان الخاص (أي في الجوامع التي لا تخضع لسيطرة الدولة، أو في الجمعيات الخيريّة والتطوعية). وهم يرون أن «الدولة، والديانة العلمانية» تسيطران على الميدان العام»[35].

وفي الوقت ذاته حدثت محاولة لمراجعة شاملة لمعنى الجهاد في أوساط أنصار وجهة النظر العالمية السّنيّة الحدثية. من بين هؤلاء محمَّد شحرور المهندس السوري الذي تحوّل إلى خبير في تفسير القرآن. ففي آخر كتاب له «دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع»، يناقش شحرور أن المعنى الأول للجهاد هو الدفاع عن حرية المعتقد، ومعارضة الإكراه في الدين. ثم تتسع مناقشته لتشمل حماية المجتمع من قِبل أولئك الذين يرفعون لواء الحرية والإيمان، بالإضافة إلى الحقوق الأُخرى، كما يرى أن الجهاد موجّه دائماً ضد العنف. وفي حين أن آراء شحرور لا تحظى بدعم جميع العلماء السوريين، وخاصة أولئك الذين ينظرون بازدراء إلى أي شخص غير اختصاصي، يدافع عن نظرة جديدة للتفسير القرآني، فلا بدّ من القول أن مداخلة شحرور تفتح

(35) انظر:

Emmanuel Sivan, «The Arab Nation-State: In Search of a Usable Past,» Middle East Review 19. 3.

لقد عرض سيفان أفكاره حول الجهاد في مقالة لاحقة يؤكد فيها وجهة نظري أن السياسة الإسلامية هي «أنانية قوية للدولة ـ القومية» ولكنه يرى خلافاً لما أراه أن الراديكالية (يحبذ هذا التعبير على الأصولية) قد أصبحت متجذرة وغير قابلة للعودة عنها، وهو يرى أن الجهاد ضد المرتدين سوف يكون المسلك في نهاية القرن. انظر أيضاً:

Jihad: Text, Myth, Historical Realities,» in Evelyne Patlagean and Alain Le Boulluec, eds, Les Retours aux Ecritures: Fondamentalismes Presents et Passes (Peeters: Louvain Paris, 1994), 83-99.

الباب أمام الاستقصاء الجدلي، بالإضافة إلى كونها جديرة بالاستكشاف في المستقبل[36].

أما في وسط المسلمين الشيعة فقد ظهرت قاعدة مقرّرة مختلفة، لقياس نفوذ الدولة، وأيضاً لعرض الدور الإيديولوجي للجهاد. بالإمكان إيجاز الفَرق الشيعي بالإشارة إلى واضع نظريات إيراني معاصر كبير حول الجهاد، بالإضافة إلى سرد إنثروبولوجي وصفي فريد للجهاد، من وجهة نظر إقليمية ـ ريفية إيرانية. كلا النظرتين تساعدنا ليس ـ فقط ـ على فهم الفرق بين السُنّة والشيعة حول «الحرب المقدسة»، وإنما الاستحضار الجديد للجهاد باعتباره نضالاً كما يراه مهاتير في جنوبي شرقي آسيا.

هذا العالِم في مجال النظريات التي تبدو كتاباته هي الأكثر ملاءمة هو آية الله مرتضى مطهري الذي ناقشناه في فصل سابق، بسبب نظرته إلى دور النِّساء. كان مطهري من أهم علماء الدِّين الإيرانيين وقد وصفه الخميني ذات مرّة بِ«فاكهة حياتي» و«جزء من لحمي». وبالرغم من مقتله في مطلع الثورة الإيرانية، في سنة 1979 ما زال الناس والباحثون يستشهدون بخطبه ومقالاته ومنشوراته الكثيرة. من بين هذه المنشورات منشور صغير تمّت ترجمته إلى الإنكليزية تحت عنوان «الجهاد: الحرب المقدسة للإسلام وشرعيته في القرآن». يتألّف المنشور من أربع محاضرات، أُلقيت كلها في الستينيات، قبل وقت طويل من الثورة الإيرانية وربما كجزء من اللقاء الشهري الذي كان يحضره العلمانيون،

---

(36) انظر: Muhammad Shahrur, Dirasat Islamiyat Mu'asirat (في الدعوة والمجتمع) (الأهالي: دمشق، 1994)، 341 ـ 369.

بالإضافة إلى رجال الدِّين. نحن لسنا مهتمين جداً بالنظر إلى التبريرات القرآنية للجهاد التي يذكرها مطهري. إن اهتمامنا ينصبّ على النظرة والنبرة الشيعية المميزتين. إن تقنيات الشرح الديني لدى الشيعة مميزة، وماهرة. وقد خصّص مطهري المحاضرة الرابعة كلّها لمسألة الآيات المنسوخة. من وجهة نظر مطهري فإن المنسوخ يتطلّب دائماً تفسير غير المشروط وكأنه المرسل، حتى تكون الوصاية العامة حول الجهاد (سورة التوبة 9: 73) «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم» مشروطة بالآية التالية الأكثر اكتمالاً (سورة البقرة آية 2/ 190): «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين». وفي حين أن فقهاء السّنّة الضليعين يستخدمون تأويلات مختلفة من الأحاديث، أو السُّنَّة النبوية لتبرير قاعدة تفسيرهم للجهاد فإن مطهري قادر على وضع خطوط عريضة محدّدة، مع الإشارة بشكل خاص للقراءة الاستدلالية لسورة (2: 190). من وجهة نظره فإن العدو الوحيد الذي يجب محاربته هم الجنود في ساحة المعركة، ولكن بعد أن يتم اعتبارهم معتدين[37].

إن الجهاد بالنسبة لمطهري هو دائماً دفاعي، أما العدوان فهو شر مطلق. ويشجب مطهري العدوان لكنه يضيف قائلاً بسرعة «إن جميع الحروب، لدى جميع الأطراف ليست دائماً عدواناً. الحرب قد تكون عدواناً ولكنّها قد تكون أيضاً ردّاً على عدوان، لأنه مطلوب ـ أحياناً ـ أن

---

(37) انظر: Morteza Motahhari, Jihad: The Holy War of Islam and its Letigimacy in the Quran.

ترجمة محمد توحيدي.

(Albany, Ca: Moslem Student Association [Persian Speaking Group], n. d.), 35.

يكون الرد على العدوان بالقوة»[38]. وبما أن الحرب الدفاعية هي فقط المبرَّرة فإن المرء يجد لزاماً عليه أن يحدد بدقّة ما الذي يجب الدفاع عنه. وحول هذه النقطة يستخدم مطهري مبدأ تفسير غير المشروط عبر المرسل لعرض حجته القائلة بضرورة الدفاع عن جميع المظلومين المسلمين، بمن فيهم ـ على وجه الخصوص ـ الفلسطينيون. ويقول مطهري «قد نكون في وضع لا يعتدي فيه أحد الأطراف علينا لكنه قد يكون اقترف نوعاً من الظلم ضد شعب آخر ربما يكون مسلماً أَو غير مسلم. إذا كان المظلومون مسلمين ـ مثال مأساة الفلسطينيين اليوم الذين أخرجوا من ديارهم واغتُصبت ممتلكاتهم وتعرّضوا لجميع أنواع العدوان ـ بينما لم يحمل المعتدي أية نوايا عدوانية ضدنا فهل هو مسموح في مثل هذه الظروف الإسراع لمساعدة أولئك المسلمين المظلومين وإنقاذهم؛ أم أن هذا الأمر غير مسموح به؟ بالتأكيد الأمر مسموح به»[39].

إذا كان بالإمكان تبرير حرب دفاعية بالنيابة عن الفلسطينيين فقد ينسحب ذلك أيضاً على إطار أوسع من المراجع. إن القتال ضد العدوان الذي يحل بالفرد أَو القبيلة أَو الأمة هو شيء له مبرّراته من منطلق الدفاع عن النفس، لكن ـ ومع ذلك ـ فهناك شكل أسمى من الدفاع. يقول مطهري:

هناك شيء أعلى من حقوق الأفراد أَو الشعوب. شيء أكثر قداسة وهو دفاع وفقاً للضمير الإِنساني أعلى من الدفاع عن حقوق الأفراد. وهذا

---

(38) المرجع السابق، 32.

(39) المرجع السابق، 36 ـ 37.

الشيء هو حقوق الإنسانية. [ثم يمضي قدماً في شرح معاني هذه الحقوق، ثم يأتي إلى الخلاصة]. لا أعتد أن لدى أي إنسان شك بأن أقدس أشكال الجهاد، وأقدس أشكال الحرب هي تلك التي يتم خوضها دفاعاً عن الإنسانية وحقوق الإنسان.

إن مثل هذا التسبيح للمثالية يحتاج إلى رسم عملي لقابلية تنفيذها. ويمضي مطهري لتقديم ذلك بقوله:

«خلال المرحلة التي كان فيها الجزائريون في حرب مع المستعمرين الفرنسيين قامت مجموعة من الأوروبيين بمساعدتهم في حربهم. إن جهاد مثل هؤلاء الأشخاص أقدس من جهاد الجزائريين؛ لأن الجزائريين كانوا يدافعون عن قضية حقوقهم، بينما كانت قضية الآخرين أكثر أخلاقية وقداسة من قضية الجزائريين[40]».

باختصار فإن أي مجموعة من الناس تقاتل في سبيل حرية المعتقد أو حرية الرأي تستحق الدعم. وأولئك الذين يقدّمون مثل هذا الدعم ـ حتى لو كانوا غير مسلمين، يدعمون آخرين غير مسلمين ـ فإنّهم يخوضون الجهاد الأعظم، الذي هو جهاد بالإنابة باسم الحقوق الشاملة للإنسانية.

قلائل هم الإيديولوجيون المسلمون المعاصرون الذين يضاهون مطهري في التوسّع وإعادة تحديد مفهوم الجهاد. وفي نطاق المرجعية الشيعية قد يكون أحدهم الناطق الشهير باسم الطائفة الشيعية في جنوبي لبنان السيد محمَّد حسين فضل الله يبين السيد فضل الله قابلية تحقيق

(40) المرجع السابق، 52 ـ 53.

الجهاد كنوع من الدعوة، وخلافاً للفقهاء التقليديين فإنّه يرى أن الدعوة إلى الإسلام لا يمكن تنفيذها بمعزل عن الجهاد. وبالنسبة السيد فضل الله فالجهاد دائماً ديناميكي ومتفاعل، وهو ليس في غياب الإمام المنتظر مقتصراً على استراتيجيات رجعية أو دفاعية. بتعبير آخر فإن السيد فضل الله يؤكد أن القوة هي النوعية الأساسية العامة للحياة الإنسانية. ويصبح السؤال: كيف بالإمكان إقامة علاقة مع الاندفاع الشامل لتأمين القوة في إطار عمل إسلامي مميز؟. يكمن جوابه في تثبيت الجهاد كفئة فرعية للقوة التي هي أيضاً غير منفصلة عن الدعوة فالجهاد مطلوب ومشروع بسبب الحاجة الإسلامية للقوة[41].

وخلافاً لمطهّري فإن السيد فضل الله لا يعرض مدى الجهاد أبعد من حدود المجتمع الإسلامي (دار الإسلام)، كما أنّه لا يوحي أن باستطاعة غير المسلمين شنّ الجهاد، بما في ذلك أفضل أنواع الجهاد، وهو الجهاد الذي يُشنّ نيابةً عن الإنسانية.

إذا كان مطهري ما يزال أهم عالم نظري شيعي حول الجهاد فإن شعاراته الواسعة الخيال لم تترجم حتى الآن إلى نجاحات تكتيكية على الأرض للجمهورية الإسلامية الإيرانية. وبدلاً من ذلك ظهرت إعادة تدقيق

(41) الجهاد بالنسبة للسيد فضل الله مربوط بالدعوة والنقاش الأهم في كتابه يأخذ مجراه في الفصل الذي عنوانه «The Instrumentality of Jihad in Da'wa».

وبما أن الجهاد مثل الدعوة مربوط بمتطلبات تفصيل القوة فإن استحضاره يصبح مُبرَراً أو مشروعاً عبر السعي إلى القوة. ومن هنا يعلن فضل الله أن شرعنة الجهاد تنبع من حاجة الإسلام إلى القوة.

انظر محمّد حسين فضل الله «الإسلام ومنطق القوة» (بيروت: دار الإسلامية، 1981)، 204.

عملية حول الجهاد ـ ليس فقط لتبرير شن الحرب ضد العراق ـ وإنما لاستخدام مقاتلين صغار غير مدرّبين لمواجهة جيش مدرّب ومجهز بالأسلحة الحديثة المشروعة وغير المشروعة. إن رد الفعل الإيراني للجهاد ضد العراق يعطينا حالة فريدة حول اللجوء الإسلامي إلى «الحرب المقدسة». كان التبرير الرسمي لشن حرب أدّت في نهايتها إلى خسارة أكثر من مليون إنسان معظمهم من الشبان الإيرانيين هو أن تلك الحرب كانت ضرورية في النزاع بين الإسلام والكفر. كان آية الله الخميني بارعاً في إعطاء النقاش شكله، من حيث الفروقات التصنيفية التي بدت متشدّدة وغير مرنة. ففي الخطابات المتوالية عبر الثمانينات صوّر الخميني خصومه الداخليين ليس باعتبارهم مناهضين للجهاد فحسب بل أيضاً لله، والإسلام، والنبي محمّد، بالإضافة إلى الثورة المظفرة للجمهورية الإسلامية الإيرانية وثمارها. في إحدى خطاباته قال الخميني ذات مرة: «الحرب بين إيران والبعثيين العراقيين هي الحرب بين الإسلام والكفر وبين القرآن والإلحاد»[42].

لقد طفت المعارضة للحرب الإيرانية ـ العراقية على السطح بالرغم من اعتبارها (أي اعتبار المعارضة للحرب) كفراً وخيانة. فقد ظهرت هذه المعارضة في عائلات الأطفال الذين أصبحوا شهداء في سبيل الله. ولقد

(42) نقلاً عن:

Sahifah-inur: Majmu'ah-i Rahnimud'ha-yi Ima, Khomeini (Tehran: Vizarat-i Irshad-i Islami, 1362/ 1983), v. 13: 92 - 93.

كما نقلت عن:

Heidar Ghajar Azodanloo, «Discourses of Mobilization in Post Revolutionary Iran,» (Ph. D dissertation, University of Minnesota, 1992), 42.

روى العالم الأنثروبولوجي النمسوي راينهولد لوفلر Reinhold Loeffler بعضاً من هذه الأصوات المعارضة. يقدم لوفلر في كتابه المميز: «الإسلام بالممارسة: المعتقدات الدينية في قرية فارسية» مقابلات كثيرة أجراها في قرية في جنوب إيران. وقد وجد هناك أصواتاً غاضبة ومناهضة للإيديولوجية السائدة في الجمهورية وقام بعض الأشخاص الذي تحدَّثوا مع لوفلر بانتقاد النظام بتعابير علمانية مثل ما هو وارد أدناه:

> الآن يذهب شبان صغار بدون تدريب مناسب إلى الجبهة ويُقتَلون بلا منطق. لا أعتقد أنّهم شهداء ذاهبون إلى الجنّة. من يدري كم هو عدد الشبان الصغار الذين قُتلوا. لو كان هناك جيش قوي مثلما كان عليه الحال تحت حكم الشاه لما حدث ما يحدث الآن. وأيضاً عندما جاء هذا السيد المحترم إلى السلطة بدأ فوراً في مهاجمة العالم بأسره وجعل من الجميع أعداء له. كان يتوجب عليه أولاً ترتيب شؤون البلاد ثم ـ مثل النبي ـ العمل تدريجياً على تأسيس الإسلام وخلق نموذج من الحياة الإسلامية الحقيقية. لو فعل ذلك فإن العالم سيقول «انظروا كم هو إنساني حقاً ذلك المجتمع» فيأتون بأنفسهم إلى الإسلام(43).

ولكن آخرين اعتبروا الخميني مخطئاً لأنه ما مثل نفسه بشكل مقاربٍ جداً من الإمام الثاني عشر:

> وهو أيضاً يدّعي أنه ممثل الإمام الأخير أي أنّه جاء ليُمهد الطريق لمجيء الإمام الأخير. أنا أعرف أن ذلك لا يمكن أن يكون صحيحاً، لأن الإمام الأخير نفسه لا يعرف متى سيأمره الله

(43) انظر: Loeffler, Islam in Practice.

بالقدوم. [ثم يمضي المتحدّث بسرد النواقص الرئيسية للخميني حسب رأيه، مثل حبه للتوهج وغطرسته وحبه للانتقام، ولكن الشيء الذي يُبعد الخميني عن «الرجال العظام»، من وجهة نظر المتكلّم [افتقاره إلى العطف].

أخيراً، فإن الأنبياء والأئمة كانوا لطفاء وعطوفين. قبل معركته الأخيرة أعفى الإمام الحسين أتباعه من واجب الجهاد لإنقاذ حياتهم. لكن الخميني يحرّض الناس على الذهاب لحتفهم بدون رحمة. كل هذه الأشياء أظهرت وتظهر أن ادعاءاته لا مبرّر لها بالإضافة إلى كون شخصيته مصطنعة[44].

ومن الأمور الصعبة التي واجهها الكثيرون من الإيرانيين كانت تلك اللحظات التي تشاجر فيها أفراد العائلة الواحدة حول ما إذا كانت الحرب الإيرانية ـ العراقية مقدسة. يذهب نقاش بين أب وابنه على النحو الآتي:

يقول لي ابني الآن حول الإسلام الحقيقي؛ عليهم القتال في حرب مقدّسة (الابن يقول) وضرورة التعرّض للقتل. أما أنا فأقول له ليس هناك من حرب مقدّسة في غياب الإمام الثاني عشر. هو يصرح ويقول إنني لا أفهم شيئاً. هؤلاء الشبان هم مثل فراخ الطيور التي تحاول الطيران، لكنها تسقط من فوق الشجر فتأكلها القطط. لا يستطيعون تبين الطريق الصحيح. أقول له أن يبتعد عن كل شيء وأن يهتم بأموره ودراساته، وأن الوقت صعب جداً لكنه لا يسمعني. أعتقد أن أذىً سوف يلحق به[45].

(44) المرجع السابق، 235.
(45) المرجع السابق، 237.

ونجد أدناه إن الحزن الأكثر مرارة ويأساً هو على قتلى الحرب، وخيانة المثل الأعمق للشيعية المتمثّلة بالسعي نحو العدالة، أَو بكلمات أخرى: الحرية والإِنسانية.

> يرتدي بعض رجال الدِّين رداءهم لجمع الناس حولهم، وجعلهم أتباعاً لهم. لكنّهم لا يتبعون جوهر الديانة، أي الحرية والإِنسانية. فالإمام حسين الذين يحاولوا التمثل به الآن كثيراً ـ ظاهرياً وليس في الحقيقة ـ حارب من أجل الحرية والإِنسانية، وضحّى في هذا السبيل بنفسه وعائلته. إن احتفالات محرّم يجب أن تكون تذكاراً لهذه التضحية، وتذكيراً لنا للاقتداء بأمره بفعل الشيء ذاته، لا للخضوع للقمع بل لمقاومته. لكن «الشيوخ» لم يعلمونا أبداً هذه الأمور. . . كانوا على حق عندما دعوا إِلى الثورة ضد الشاه لأنه كان ظالماً. إِلاّ أنني لا أعتقد أنّها كانت ثورة حقيقية. رجال الدِّين لا يسمحون بقيام المبادئ الأساسية للحرية والإِنسانية. في الماضي كان القمع من قِبل الشاه أما اليوم فرجال الدِّين هم الذين يَقمعون.
>
> وهم يرفضون وقف هذه الحرب التي يتعرّض فيها أولادنا الصغار للقتل بغير سبب. إنهم ـ ببساطة ـ يقولون لهم إنهم إذا قتلوا فسوف يذهبون إِلى الجنّة. هل هناك دليل على صحة ما يقولون؟ طبعاً نحن نؤمن بالعالم الآخر، ولكن عندما يذهب آلاف، الآلاف من الشبان إِلى حتفهم يجب أن يكون هناك دليل قوي لأن هذا الأمر كبير جداً. نحن نعرف، أنّهم يكذبون علينا لكننا لا نستطيع الإفصاح عن ذلك. إذا فتحنا أفواهنا فإنهم يغلقوها بالقوة. لقد فعلوا مثل إقطاعيينا السابقين. إذ جمعوا حولهم مجموعات من الشبان الأميين

وأعطوهم أموالاً كثيرة، لا يستطيعون كسبها بالعمل، وطلبوا منهم قمعنا»[46].

في الواقع فإن هذه الأصوات هي أصوات متفرقة، مأخوذة من قرية واحدة، من قِبل عالم أنثروبولوجي. وهذه الأصوات تشتمل على الأصوات النسائية وليست هي الأصوات ذاتها على مرّ السنين باستثناء بعض الحالات. ومع ذلك فإن هذه النماذج تعكس مدىً من المشاعر الشعبية حول الجمهورية الإسلامية الإيرانية وحكّامها. هذه النماذج تظهر أنه بالرغم من التعبئة الحكومية الواسعة والجهود المادية والمعنوية لكسب تأييد العائلات الثكلى، أَو لإجبارها على الخضوع للمجهود الحربي فإن كثيرين من الإيرانيين كانوا متشكّين من الطبيعة الإلهية ـ الشيطانية للحرب الإيرانية ـ العراقية، وكانوا يقاومون تصنيفها بـ«الحرب المقدسة».

وربما هناك ما هو أكثر أهمية لمستقبل الجمهورية الإسلامية الإيرانية وهو الطريقة التي تمَّ عبرها توسيع مفهوم الجهاد ليشمل الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية بدلاً من كل ما هو سياسي وعسكري فقط. وفي حين ظهرت شكاوى كثيرة حول الطريقة التي تعامل بواسطتها بعض الزعماء الدينيين مع مسؤولياتهم السياسية فإن المرء يقرأ أيضاً عن الجهود الواسعة لتحقيق العدالة الاجتماعية للقوى الإيرانية. في سنة 1979 تم تأسيس «جهاد سازينديجي» Sazendegi كحركة شعبية لإدخال الريف الإيراني إلى العصر الحديث. وبالرغم من وعد «الثورة البيضاء» في ظل الشاه فإن الريف الإيراني بقي رمزاً للعجز البيروقراطي مقروناً بالإهمال الملكي. وكانت

(46) المرجع السابق، 240.

مهمة الحركة الجديدة بناء الطرق الريفية، وخطوط الهاتف، وشبكات المياه والمجاري، والمدارس، والمساجد، والمستوصفات الصحية. إن حرب الثمانية أعوام بين إيران والعراق قلّصت من سرعة هذه التحسينات، لكن وفقاً للمصادر الرسمية فإنّه مع حلول سنة 1990 تمّ شقّ 50 ألف كيلومتر من الطُرق الريفية، وتوفير المياه النظيفة لأكثر من 10 آلاف قرية، وبناء مدارس جديدة، في أكثر من 5 آلاف قرية[47]. ولا بد من القول إن الفقراء في المدن لم يحظوا بنصيب وافر تحت حكم الجمهورية الإسلامية الإيرانية. إلاّ أن الحكومة حاولت التعامل مع أسوأ المناطق المدنية، في ذات الوقت الذي كانت فيه تحاول المحافظة على مستوى التطور في الريف. في كلا الميدانين ـ المدني والريفي ـ فإن فكرة الجهاد مركزية لتعبئة المشاركة والاهتمام الشعبي. ولا شك فإن الجهاد الاقتصادي الأقل خطراً وبريقاً من الجهاد العسكري يبقى على رأس الأولويات في إيران ما بعد سنة 1989.



يصبح واضحاً من الأمثلة أعلاه حول الجهاد «الحرب المقدّسة» أن شعار «الحرب المقدسة» يتغير معناه في سياق الظروف الحقيقية للأنظمة الإسلامية في الماضي والحاضر. وفوق كل شيء فإن المرء لا يستطيع اقتفاء أثر نظرية الحرب في سياق إسلامي بدون أن يستكشف أولاً الفروقات بين قواعد السلوك السنيّة والشيعية. فبالنسبة للمسلمين السُنّة فإن استحضار الجهاد مؤطر بقيود الهيمنة للدولة القومية المعاصرة. ليس هناك

(47) انظر: Eric Hoogland, «The Pulse of Iran Today,» 45-46.

من مجموعة معارضة داخل حدود أي دولة إسلامية سلطوية، تستطيع شن الحرب الإقليمية أو الدولية. لقد أصبح الجهاد مجرد كلمة مناسبة للاحتجاج العشوائي ضد الممارسات المفرطة للأنظمة الحاكمة.

وبالنسبة للمسلمين الشيعة يبدو أن الأمر أفضل مبدئياً. لقد قامت دولة ـ قومية بتبنّي إيديولوجية دينية واضحة، وقامت تحت ستار الجهاد بشن حرب لمرحلة زمنية طويلة، أدّت إلى خسائر بشرية باهظة، وألم كبير لعائلات الشهداء والناجين. وطبعاً فإننا نتحدّث هنا عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وكانت حرب الأعوام الثمانية ضد النّظام البعثي العلماني في العراق. ومع ذلك فإن الجهاد الذي جرى استحضاره باسم الإسلام من قِبل آية الله الخميني فشل في تحقيق أهدافه. العدو الملحد لم يُهزم، ولا تمّت الإطاحة بنظام العدو المكروه. حتى لو أن القوات الإيرانية نجحت عسكرياً، فإن الكثيرين من الشيعة الأتقياء كانوا سيطرحون أيضاً علامات استفهام، حول صحة تلك الحرب: هل بالمستطاع استحضار أي جهاد في غياب الإمام المنتظر؟ هل بوسع أي إنسان ـ حتى المتعلم ورجل الدين التقي ـ إقناع الآخرين أنّه قد تم تعيينه ممثلاً للإمام المنتظر؟ بالنسبة للكثيرين ـ وعلى وجه الخصوص للأميين، وأنصاف المتعلمين من الفلاحين الإيرانيين ـ فإن الجواب كان وما يزال «كلا»!

وفي حين أن الجهاد يحتفظ بمعناه الرمزي كأكثر من صرخة حرب للمسلمين السنّة والشيعة على حد سواء؛ فإن الصرخة الكبرى، التي تعبئ الشيعة ما تزال الصرخة للعدل، المتمثّلة بالظلم الذي لحق بالإمام الحسين في سهل كربلاء في العراق، في أواخر القرن السابع. قد يكون من المنطقي أن يشك المرء في أن الحدود البراغماتية للجهاد السياسي/

العسكري ستحجب أَو تلغي الاندفاع الروحي، الذي يحفز أولئك الذين ينتظرون من التاريخ أن يكشف إرادة رب عادل[48].

إذا كان هناك من تتمة للجهاد فربما يكون في البديل المتمثِّل بقوة ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة. في حالة ماليزيا فإن ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة تقترح استبدال الحماسة العسكرية بمعركة أُخرى أشد صعوبة: التكافؤ في اللعب في ساحات الأسواق الحرة الرأسمالية. عندما يصنّف فالوز Fallows الرئيس الماليزي مهاتير كصوت سلبي لمستقبل التعاونية الدولية، فهو يركّز على عنوانين يلصقهما علانية بمهاتير: مناهضة الغرب، والمعارضة للحقوق الفردية[49]. في الواقع فإن وجهة نظر مهاتير هي أكثر تعقيداً. فهو لا يرفض الديمقراطية أَو الحقوق الفردية وإنما يشدِّد على استحالة حدوث أي تحوّل في مكانة ماليزيا ما لم تحقّق الدولة ككل القوة الاقتصادية على الصعيد العولمي. وبغضّ النظر عن نواقص مهاتير فقد حاول القيادة من خلال ممارسة المبادئ التي لاحقت سوهارتو في أندونيسيا المجاورة. إن الكرامة الشخصية والتضحية والعمل الشاق ـ كلها جزء من الصورة التي يغذيها ويخطّط لها مهاتير عن نفسه. لكنه أيضاً يدرك أن الملاويين ينظرون بخبث إلى مقولته أنهم تقدموا أقل من الصينيين، خلال مرحلة النمو الاقتصادي السريع في اوائل التسعينات. ومع ذلك ـ بالمقارنة مع ماضيهم

---

(48) باستطاعة المرء أن يتحدَّث بإسهاب عن السعي للعدالة من منطلق عصري ولكن بمعنى جهادي.
انظر:
Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions [Princeton: Princeton University Press, 1982] : 466).

(49) انظر: Fallows, Looking at the Sun, 309-14.

ـ فإن المالاويين حققوا مكاسب كبيرة. ويأمل الجيل الأصغر من طبقة المهنيين المحترفين الانتقال إلى مستوى جديد من الرخاء، الذي لم يعرفه الملاويون من قبل، تحت شعار «ثقافة المؤسَّسات التجاريَّة مع القِيَم الإسلامية».

ربما بإمكان الملاويين من سكان المدن الذين يحبّذون التحدث عن ماليزيا كنموذج للدول الإسلامية الأُخرى رسم منتوج يستحق التصدير: الجهاد الاقتصادي، أي رفع لواء دولة إسلامية عصرية، تدمج بين التجارة والتضامُن. أما البدائل فهي قاتمة: إما تجربة فاشلة في التحديث ـ في إحدى الدول الإسلامية الآسيوية المؤهلة أكثر من غيرها للنجاح في دول القرن الباسيفيكي ـ أَو قصة نجاح اقتصادي ذات غشاء إسلامي، ولكن ـ من دون جوهر، وتعاني من الجشع الشخصي والمصلحة الذاتية بدلاً من النزاهة واللياقة في الوطن والعدل والمثابرة في الخارج.

بالنسبة لماليزيا والإسلام في جنوبي شرقي آسيا عموماً من الأهمية بمكان رؤية التكافؤ المتعدد للجهاد، كنظرية بالإمكان تطبيقها في الشرق والغرب على حد سواء. ومن الضروري ـ بالمقدار ذاته ـ أن يشدد الجهاد في الشرق على الرخاء في شرقي آسيا ليس من خلال الإظهار كيف أن الإسلام هو مثل الكونفوشية، وإنما عبر الإظهار أن الفَرق الإسلامي يقدّم التعددية، مقرونة بالميزة الأخلاقية، التي تشمل رخاء الجميع، وليس فقط رفع لواء التفوّق الإسلامي. هذه المهمّة لم تبدأ بقوة لكنّها واضحة جداً في تقرير سنغافوري مسلم حول، الفوائد الحضارية لغير المسلمين، في نطاق الصين الكبرى.

وخلافاً للآخرين الذين يتحدَّثون بالعموميات الفارغة حول ماذا يعني

أن تكون مسلماً ومالاوياً فإن رضوان وو شيا شانغ Riduan Wu Chia Chung ابن عبد الله يقول إن: «القِيَم العائلية، والهيكلية العائلية، وأنماط الحياة ـ بما فيها عادات الأكل والملابس للماليزيين الصينيين ـ ليست أقل قدراً من جيرانهم المالاويين المسلمين، وحكّامهم السياسيين. ويذهب أبعد من ذلك بوضع لائحة لما هو مقبول إسلامياً من الاحتفالات الطقسية الصينية: رأس السنة الصينية ـ نعم؛ زيارة قبور الأجداد ـ نعم مشروطة بـ(لا تعبدوهم)؛ مهرجان الأرواح الجائعة ـ لا (فهذا يلمح بوجود مجتمع استهلاكي في الجحيم وهو أمر خارج الحدود المقبولة في المعتقد الإسلامي)؛ طقوس الجنازات ـ نعم؛ احتفال الشاي ـ نعم. باختصار فهو يدعو إلى ممارسة مرنة للإسلام خصوصاً من قِبل الصينيين الذين شهروا إسلامهم ويشجع «المسلمين (من الصينيين وسواهم) على حضور الاحتفالات التقليدية علامة احترام للأحياء والأموات، بينما يدعوهم لتفادي طقوس عبادة الأجداد لأنّها تنتقص من وحدانية واستثنائية الله»[50].

حتى لو أن المرء لا يقبل جميع إرشادات رضوان فإنّه كشف بتعابير بيانية الطرق التي تستطيع من خلالها القيم الإسلامية وغير الإسلامية أن تُسقَط من الاعتبار في جنوبي شرقي آسيا.

والذي لم يتم فعله حتى الآن هو التحقّق من فكرة الجهاد من أجل الشرق من حيث توقع مستقبل الإسلام كمجتمع عولمي، في سياق

---

(50) انظر: Riduan Wuchia Chung Ibn Abdallah, «The Chinese Muslims of Singapore: Their Positions and Contributions,».

قدمت هذه الورقة في ندوة حول الإسلام والكونفوشية تحت عنوان:
University of Islam in Kuching, Srawak (Malaysia), 17-18 Nov. 1995: 6-8.

آسيوي، أَو غير آسيوي. الجهاد من أجل الشرق يجب اعتناقه كمشروع، حيث يلعب فيه المسلمون في جنوبي شرقي آسيا دوراً مميزاً حتى قبل 2020.

وسوف يكون لهذا المشروع أهم تعابيره في الإنكليزية وليس في المالاوية أَو الصينية. لماذا؟ لأنه مهما كانت نتيجة رؤية 2020 فإنّها مثل أحلام كثيرة في ماليزيا مغلّفة بالإنكليزية. لقد تعرّض مهاتير لانتقادات في مطلع سنة 1994 لإعلانه أن «بوسع الجامعات تعليم المناهج التقنية والعلمية بالإنكليزية». ومع أن الإنكليزية هي من مخلفات الحقبة الاستعمارية فإنّها ـ أيضاً ـ الجسر الذي تعبر بواسطته ماليزيا إلى العالم المنافس للرأسمالية والسوق الحرة، علماً أن زعماء ماليزيا أعلنوا أنهم سوف يبذلون كل جهد ممكن من أجل تحقيق النجاح. إن أولئك الذين احتجّوا على جعل الإنكليزية لغة للعلوم شعروا أن اللغة المالاوية ربما تتعرّض للتهديد، لكن اللغة المالاوية Prabhasa Malay نجحت في جعل جذورها تضرب المجتمَعَيْن الصيني والمالاوي. لقد كانت حركة مهاتير حركة بارعة من أجل إبقاء النّظام التعليمي في ماليزيا نظاماً منافساً مع منافسيه الإقليميين والعولميين.

كما أن مهاتير يتحدَّث الإنكليزية بطلاقة مما يزيد من اهتمام الآخرين به. أحياناً يقال ـ على سبيل الدعابة ـ أن «مهاتير يعرف الإنكليزية ويستخدمها بشكل أفضل من اللغة المالاوية». عبر جنوبي شرقي آسيا فإن النُّخب الحاكمة، خاصة في الدول التي لها ماضٍ مع الاستعمار البريطاني لجأت إلى جعل الإنكليزية لغتها الدولية المفضلة. وهذا التفضيل من قبل النُّخب الحاكمة ما زال قائماً في مرحلة ما بعد الاستعمار. ومع ذلك فإن

من بين الزعماء الثلاثة الذين تشترك دولهم في منظمة «آسيان» [ASEAN] ويتحدثون الإنكليزية (مهاتير ـ ماليزيا، لي ـ سنغافورة ـ راموس ـ الفيليبين) فإن مهاتير هو المسلم الوحيد، مسلم يمثّل دولة علمانية حيث الإِسلام هو الدِّين الرسمي.

إن المستقبل ليس فقط للمالاويين ولغيرهم من المسلمين الآخرين، وإنما قد يكون من حظ أولئك الذين يتعلمون أن يشنّوا الجهاد الاقتصادي بالإنكليزية. ستظل هناك المنافسة والمواجهة؛ مستمرتين لأن هنالك ما لا يتغير من الأشياء. ومع ذلك فإن شروط الاشتباك ستكون قد تغيّرت: فالاحتواء ـ أَو ـ التفاهم وليس العنف هو ما سيكون النتيجة المفضلة للمسلمين، كما هو أيضاً لمن هم من غير المسلمين.

المراجع

Abd-Allah, Umar F. 1983. *The Islamic Struggle in Syria*. Berkeley: Mizan Press.

Abdullah, Mukhtar. 1995. "Historical Developments of Quality and Productivity Movements: Japan vs. the West," in Syed Othman Alhabshi and Nik Mustapha Nik Hassan, eds., *Quality and Productivity: Creating a Difference in Modern Industry and Corporations*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding.

Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.

———1988. "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution," in Edmund Burke, III, and Ira M. Lapidus, eds. *Islam, Politics and Social Movements*. Berkeley: University of California Press, 289–97.

———1993. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press.

Ackerman, Susan, and Raymond Lee, eds. 1988. *Heaven in Transition: Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia*. Honolulu: University of Hawaii Press

Afkhami, Mahnaz, and Erika Friedl, eds. 1994. *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*. Syracuse: Syracuse University Press.

Al-Azm, Sadik. 1993–94. "Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches," *South Asia Bulletin: Comparative Studies of Southern Asia, Africa and the Middle East*. Part 1, 13.1 and 2 (1993): 93–121; Part 2. 14.1 (1994): 73–98.

Alhabshi, Syed Othman, and Syed Omar Syed Agil, eds. 1994. *The Role and Influence of Religion in Society*. Kuala Lumpur: IKIM.

Alhabshi, Syed Othman, and Nik Mustapha Nik Hassan, eds. 1995. *Quality and Productivity: Creating a Difference in Modern Industry and Corporations*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding.

Ali, Rabia, and Lawrence Lifschultz, eds. 1993. *Why Bosnia? Writings on the Balkan War*. Stoney Creek: The Pamphleteer's Press.

Al-i Ahmad, Jalal. 1984. *Occidentosis: A Plague from the West*. Trans. R. Campbell. Berkeley: Mizan Press.

Amirahmadi, Hooshang. 1990. *Revolution and Economic Transition: The Iranian Experience*. Albany, State University of New York Press.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. Reprinted 1991.

Anderson, Lisa. 1991. "Obligation and Accountability: Islamic Politics in North Africa." *Daedalus* 120.3: 93–112.

Arkoun, Mohammed. 1987. *Rethinking Islam Today*. Georgetown: Center for Contemporary Arab Studies.

———1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: Westview Press.

Armstrong, John. 1982. *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Atiya, Nayra. 1982. *Khul-Khaal: Five Egyptian Women Tell Their Story*. Syracuse: Syracuse University Press.

Azari, Farah, ed. 1983. *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam*. Ithaca: Ithaca Press.

Azodanloo, Heidar Ghajar. 1992. "Discourses of Mobilization in Post-Revolutionary Iran." Ph.D. dissertation, University of Minnesota.

Badran, Margot, and Miriam Cooke, eds. 1990. *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writings*. London and Bloomington: Virago and Indiana University Press.

Badran, Margot. 1995. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.

Baker, Raymond W. 1990. *Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul*. Cambridge: Harvard University Press.

Bakhash, Shaul. 1984. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*. New York: Basic Books.

Barone, Charles A. 1985. *Marxist Thought on Imperialism: Survey and Critique*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.

Barraclough, Geoffrey, ed. 1982. *The Times Atlas of World History*. Maplewood, N.J.: Hammond.

Bill, James, and Carl Leiden. 1979. *Politics in the Middle East*. Boston: Little, Brown.

Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Bjorkman, J. W., ed. 1988. *Fundamentalism, Revivalists and Violence in South Asia*. Riverdale, Md.: The Riverdale Company.

Bloom, Harold. 1992. *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*. New York: Simon & Schuster.

Bouhdiba, Abdelwahab. 1985. *Sexuality in Islam*. London: Routledge & Kegan Paul.

Brown, Norman O. 1991. *Apocalypse and/or Metamorphosis*. Berkeley: University of California Press.

Bulliet, Richard W. 1994. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press.

Calhoun, Craig. 1992. "Why Nationalism? Sovereignty, Self-Determination and Identity in a World-System of States." Ms.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press.
Chapra, M. Umer. 1995. *Islam and the Economic Challenge.* Herndon: International Institute of Islamic Thought.
Chefdor, Monique, et al. 1986. *Modernism: Challenges and Perspectives.* Urbana: University of Illinois Press.
Choveiri, Youssef M. 1990. *Islamic Fundamentalism.* Boston: Twayne.
Cooke, Miriam. 1995. "*Ayyam min hayati*: The Prison Memoirs of a Muslim Sister." *Journal of Arabic Literature* 26.1–2.
Corm, Georges. 1988. *Fragmentation of the Middle East: The Last Thirty Years.* London: Hutchinson.
Cragg, Kenneth. 1992. *The House of Islam.* Belmont: Dickenson.
Dabashi, Hamid. 1993. *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran.* New York: New York University Press.
Davidson, Basil. 1992. *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State.* New York: Times Books/Random House.
Dobbs-Higginson, M. S. 1994. *Asia Pacific: Its Role in the New World Disorder.* London: Mandarin.
Eickelman, Dale F. and James Piscatori. 1996. *Muslim Politics.* Princeton: Princeton University Press.
Embree, Ainslee T. 1990. *Utopias in Conflict: Religion and Nationalism in Modern India.* Berkeley: University of California Press.
Enayat, Hamid. 1982. *Modern Islamic Political Thought.* London: Macmillan.
Engineer, Ashgar Ali. ed. 1987. *The Shah Bano Controversy.* Hyderabad: Orient Longman.
Esposito, John L., and John O. Voll. 1997. *Islam and Democracy.* New York: Oxford University Press.
Fabian, Johannes. 1986. *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880–1938.* New York: Cambridge University Press.
Fadlallah, Muhammad Husayn. 1981 *Al-Islam wa-mantiq al-quwwat* (Islam and the logic of power). Beirut: Dar al-Islamiya.
Falk, Richard. 1971. *The Endangered Planet.* New York: Vintage/Random House.
Fallows, James. 1995. *Looking at the Sun: The Rise of the New East Asian Economic and Political System.* New York: Vintage Books.
Fanon, Frantz. 1961/1963. *The Wretched of the Earth,* trans. Constance Farrington. New York: Grove Press. Reprinted 1991 by Grove Weidenfeld.
———1964/1965. *A Dying Colonialism,* trans. Haakon Chevalier. New York: Grove Press.

Feuer, Lewis S. 1975. *Ideology and the Ideologists*. New York: Harper & Row.

Fox, Richard, ed. 1990. *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

Friedl, Erika. 1989. *Women of Deh Koh: Women's Lives in an Iranian Village*. Washington, D.C.: Smithsonian.

Friedman, Thomas L. 1989. *From Beirut to Jerusalem*. New York: Farrar Straus Giroux.

Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and The Last Man*. New York: Free Press.

Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

———, ed. 1985. *Islamic Dilemma: Reformers, Nationalists, and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean*. The Hague: Mouton.

1994. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Allen Lane/The Penguin Press.

Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Gilsenan, Michael. 1982. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*. New York: Pantheon.

Goodwin, Jan. 1994. *Price of Honour: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World*. London: Warner.

Goody, Jack. 1961. "Religion and Ritual: A Definition Problem." *British Journal of Sociology* 12:142–64.

Gouldner, Alvin W. 1976. *The Dialectic of Ideology and Technology*. New York: Seabury Press.

Greeley, Andrew M. 1982. *Religion: A Secular Theory*. New York: Macmillan.

Greenfeld, Liah. 1993. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.

Guenena, Nemat. 1986. "The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt." *Cairo Papers in Social Science* 8.2 (Summer).

Guha, Ranajit, ed. 1982. *Subaltern Studies*. Vol. 1. Delhi: Oxford University Press.

———1983. *Subaltern Studies*. Vol. 2. Delhi: Oxford University Press.

———1984. *Subaltern Studies*. Vol. 3. Delhi: Oxford University Press.

———1985. *Subaltern Studies*. Vol. 4. Delhi: Oxford University Press.

Gutmann, Roy. 1993. *Witness to Genocide*. New York: Macmillan.

Halliday, Fred, and Hamza Alavi, eds. 1988. *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*. London: Macmillan.
Harrison, Christopher. 1988. *France and Islam in West Africa, 1860–1960*. New York: Cambridge University Press.
Hijab, Nadia. 1988. *Womanpower: The Arab Debate on Women at Work*. New York: Cambridge University Press.
Hiro, Dilip. 1989. *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge.
Hobsbawm, Eric J. 1962. *The Age of Revolution 1789–1848*. New York: Mentor.
———1991. *Nations and Nationalism since 1870*. London: Canto Press.
———1993. "The New Threat to History." *The New York Review of Books* 16 December 1993: 62–64.
Hodgson, Marshall G. S. 1979. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.
———1993. *Rethinking World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hollis, Martin, and Steven Lukes, eds. 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press.
Hooker, M. B., ed. 1983. *Islam in South-east Asia*. Leiden: E. J. Brill.
Horowitz, Donald L. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
Horton, Robin. 1967. "African Traditional Thought and Western Science." *Africa* 38:50–71, 155–87.
Hourani, Albert. 1991a. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
———1991b. *Islam in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hunter, Shireen T., ed. 1988. *The Politics of Islamic Revivalism*. Bloomington: University of Indiana Press.
Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72.3 (Summer): 22–49.
———1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
Hussain, Freda, ed. 1984. *Muslim Women*. New York: St. Martin's Press.
Iqbal, Allama Muhammad. 1934/1982. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
Islamoglu-Inan, Huri, ed. 1987. *The Ottoman Empire and the World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Issawi, Charles. 1988. *The Fertile Crescent, 1800–1914: A Documentary and Economic History*. New York: Oxford.

Izetbegovic, 'Alija 'Ali. 1984. *Islam between East and West*. Indianapolis: American Trust Publications.

Juergensmeyer, Mark. 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Kandiyoti, Deniz, ed. 1991. *Women, Islam & the State*. Philadelphia: Temple University Press.

Kapferer, Bruce. 1991. "Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology," *Ethnos* 54.3–4: 161–99.

Kasaba, Resat. 1988. *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany: State University of New York Press.

Kelly, Ron, Jonathan Friedlander, and Anita Colby, eds. 1993. *Irangeles: Iranians in Los Angeles*. Berkeley: University of California Press.

Kepel, Gilles, and Yann Richard, eds. 1990. *Intellectuels et militants del'islam contemporain*. Paris: Le Seuil.

Keyes, Charles F., et al. 1994. *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Khoury, Philip S., and Joseph Kostiner, eds. 1990. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.

Kliever, Lonnie D., ed. 1987. *The Terrible Meek: Religion and Revolution in Cross-Cultural Perspective*. New York: Paragon.

Kramer, Martin. 1993. "Islam versus Democracy." *Commentary* 95.1: 35–42.

Lacapra, Dominick. 1983. *Rethinking Intellectual History*. Ithaca: Cornell University Press.

Laitin, David D. 1986. *Hegemony and Culture: Politics and Religious Change among the Yoruba*. Chicago: University of Chicago Press.

Landau, Jacob. 1990. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford: Oxford University Press.

Lapidus, Ira M. 1988. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Laroui, Abdallah. 1976. *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?* Trans. Diarmid Cammell. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Lawrence, Bruce B. 1989. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row. (2d edition, Columbia: University of South Carolina Press, 1995.)

———1991. "The Religious Idiom of Violence: A View from Indonesia." In Mark Juergensmeyer, ed. *Violence and the Sacred in the Modern World*, a special edition of *Terrorism and Political Violence* 3.3: 82–100.

Lawson, Fred. 1982. "Social Bases for the Hamah Revolt," *Middle East Reports in Progress (MERIP)* 12.9 (Nov.–Dec.): 24–28.
———. 1987. "Muslim Fundamentalist Movements: Reflections toward a New Approach," in Barbara F. Stowassar, ed., *The Islamic Impluse*. London: Croom Helm.
Lindbeck, George A. 1984. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster.
Loeffler, Reinhold. 1988. *Islam and Practice: Religious Lives in a Persian Village*. Albany: State University of New York Press.
MacLeod, Arlene. 1991. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press.
Malcolm, Noel. 1994. *Bosnia: A Short History*. New York: New York University Press.
Malson, Micheline, et al. 1989. *Feminist Theory in Practice and Process*. Chicago: University of Chicago Press.
Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
Minault, Gail. 1982. *The Kilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press.
Moghadam, Valentine M., 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner.
———. ed. 1994a. *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. London: Zed Books.
———. ed. 1994b. *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder: Westview Press.
Moore, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
Moore, Clement H. 1965. *Tunisia since Independence: The Dynamics of a One-Party System*. Berkeley: University of California Press.
Morey, Robert. 1992. *The Islamic Invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion*. Eugene, Ore.: Harvest House.
Morgan, Robin, ed. 1984. *Sisterhood is Global*. New York: Anchor-Doubleday.
Mortimer, Edward. 1982. *Faith and Power: The Politics of Islam*. New York: Random House.
Motahhari, Mortaza. n.d. *Sexual Ethics in Islam*. Muslim Student Association—Persian Speaking Group.
Mottahedeh, Roy P. 1995. "The Islamic Movement: The Case for Democratic Inclusion," *Contention* 4.3: 107–27.

Mottahedeh, Roy P. 1996. "The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2.2:1–26.
Moussalli, Ahmad S. 1992. *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut.
Mumtaz, Khawar, and Farida Shaheed, eds. 1987. *Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Backward*. London: Zed Press.
Munson, Henry, Jr. 1988. *Islam and Revolution in the Middle East*. New Haven: Yale University Press.
Murphey, Rhoads. 1992. *A History of Asia*. New York: HarperCollins.
Muzaffar, Chandra. 1993. *Human Rights and the New World Order*. Penang: Just World Trust.
———. 1994. *Just Viewpoints*. Penang: Just World Trust.
Nagata, Judith. 1984. *The Reflowering of Malaysian Islam*. Vancouver: University of British Columbia Press.
Naisbitt, John. 1996. *Megatrends Asia*. New York: Simon and Schuster.
Nashat, Guity. 1983. *Women and Revolution in Iran*. Boulder: Westview Press.
Nasr, Sayyed Vali Reza. 1994. *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press.
Niebuhr, H. Richard. 1951. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers.
Ninian Smart and Peter Merkl eds. *Religion and Politics in the Modern World*. New York: New York University Press.
Othman, Norani and Cecilia Ng Choon Sim, eds. 1995. *Gender, Culture and Religion*. Kuala Lumpur: Persatuan Sains Sasial Malaysia.
Panikkar, Raimundo. 1983. "Regional Politics: The Western Dilemma," in Niniam Smart and Peter Merkl, eds., *Religion and Politics in the Modern World*. New York: New York University Press.
Patlagean, Evelyne, and Alain Le Boulluec, eds. 1994. *Les Retours aux ecritures: Fondamentalismes presents et passes*. Peeters: Louvain-Paris.
Paz, Octavio. 1985. *One Earth, Four or Five Worlds: Reflections on Contemporary History*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
Pearl, David. 1987. *A Textbook on Muslim Personal Law*. London: Croom Helm.
Perinbaum, B. Marie. 1982. *Holy Violence: The Revolutionary thought of Frantz Fanon*. Washington, D.C.: Three Continents Press.
Peters, Rudolph, 1977. *Jihad in Medieval and Modern Islam*. Leiden: E. J. Brill.
Pick, Daniel. 1993. *War Machine: The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age*. New Haven: Yale University Press.

Piscatori, James, ed. 1983. *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press.
———1986. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pletsch, Carl E. 1981. "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975," *Comparative Studies in Society and History* 23: (October): 565–90.
Qutb, Muhammad. 1977. *Islam: The Misunderstood Religion*. Damascus: The Holy Koran Publishing House.
Qutb, Sayyid. 1964. *Ma'alim fi't-Tariq* (Milestones on the path). Cairo: Dar ash-Shuruq.
Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.
———. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
Rai, Janak Raj, ed. 1986. *Shah Bano*. New Delhi: Rajiv Publications.
Richards, Alan, and John Waterbury. 1990. *A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development*. Boulder: Westview Press.
Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*, trans. Carol Folk. Cambridge: Harvard University Press.
Rudolph, Susan, and James Piscatori, eds. 1997. *Transnational Religion & Fading States*. Boulder: Westview Press.
Saadawi, Nawal El. 1982. *The Hidden Face of Eve*. Boston: Beacon Press.
Sabagh, George, ed. 1989. *The Modern Economic and Social History of the Middle East in Its World Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sagiv, David. 1995. *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt 1973–1993*. London: Frank Cass.
Said, Edward. 1983. "Opponents, Audiences, Constituencies and Community." In Hal Foster, ed. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, Wash.: Bay Press, 135–59.
Salame, Ghassan, ed. 1994. *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*. London: I. B. Tauris.
Salem, Norma. 1984. *Habib Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia*, London: Croom Helm.
Seale, Patrick. 1988. *Asad: The Struggle for the Middle East*. Berkeley: University of California Press.
Segal, Robert. 1994. "Joachim Wach and the History of Religions." *Religious Studies Review* 20.3: 197–201.
Sekyi-Otu, Ato. 1996. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge: Harvard University Press.

Seligman, Adam B. 1992. *The Idea of a Civil Society.* Princeton: Princeton University Press.
Sharabi, Hisham, 1988, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society.* New York: Oxford University Press.
Shahrur, Muhammad. 1994. *Dirasat Islamiya Mu'asira (fi'd-dawla wal-mujtama')* (Contemporary Islamic studies on the state and society). Al-Ahali: Damascus.
Sinha, Niroj, ed. 1989. *Women and Violence.* New Delhi: Vikas.
Skocpol, Theda, ed. 1984. *Vision and Method in Historical Sociology.* New York: Cambridge University Press.
Smart, Ninian, and Peter Merkl, eds. 1983. *Religion and Politics in the Modern World.* New York: New York University Press.
Smith, Anthony D. 1979. *Nationalism in the Twentieth Century.* New York: New York University Press.
Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.* Chicago: University of Chicago Press.
Smith, Wilfred C. 1957. *Islam in Modern History.* Princeton: Princeton University Press.
———1962. *The Meaning and End of Religion.* New York: Macmillan.
———1981. *On Understanding Islam.* Mouton: The Hague.
Snyder, Louis L. 1982. *Global Mini-Nationalisms: Autonomy or Independence.* Westport, Conn.: Westport Press.
Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* New York: Methuen.
Tabari, Azar, and Nahid Yeganeh, eds. 1982. *In the Shadow of Islam. The Woman's Movement in Iran.* London: Zed Press.
Taha, Ustad Mahmoud. 1987. *The Second Message of Islam.* Syracuse: Syracuse University Press.
Talbot, Ian. 1988. *The Punjab and the Raj, 1849–1947.* Riverdale: Riverdale Company.
Tamimi, Azzam, ed. 1993. *Power-sharing Islam?* London: Liberty for Muslim World Publications.
Teik, Hoo Boo. *Paradoxes of Mahathirism.* 1995. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
Tibi, Bassam. 1981. *Arab Nationalism: A Critical Enquiry.* New York: St. Martin's Press. Reprinted 1990.
———1989. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age.* Salt Lake City: University of Utah Press.
———1990. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change.* Boulder: Westview Press.
Turner, Bryan. 1983. *Marx and the End of Orientalism.* London: George Allen and Unwin.

Van der Veer, Peter. 1988. *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*. London: Athlone Press.

Van Laue, Theodore. 1987. *The World Revolution of Westernization*. New York: Oxford University Press.

Vieille, Paul, and Farhad Khosrokhavar. 1990. *Le Discours populaire de la revolution iranienne*. 2 vols. Paris: Contemporaneite.

Vovelle, Michel. 1990. *Ideologies and Mentalities*. Chicago: University of Chicago Press.

Wadud-Muhsin, Amina. *Qur'an and Woman*. 1992. Selangor Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd, and Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Waldman, Marilyn. 1987. "The Islamic World." *Encyclopaedia Britannica Macropaedia*. Chicago: Britannica Publishing, 112–33.

Wallerstein, Immanuel. 1979. *The Capitalist World-System*. Cambridge: Cambridge University Press.

Waltz, Kenneth N. 1979. *Theory of International Politics*. New York: McGraw-Hill.

Waterbury, John. 1979. *Hydropolitics of the Nile Valley*. Syracuse: Syracuse University Press.

Weiss, Anita, ed. 1986. *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State*. Syracuse: Syracuse University Press.

Willner, Ruth Ann. 1984. *The Spellbinders*. New Haven: Yale University Press.

Woodward, Mark R. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press.

Yaacob, Abdul Monir, and Ahmad Faiz Abdul Rahman, eds. 1994. *Towards a Positive Islamic World-View: Malaysian and American Perspectives*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding.

Yamani, Mai, ed. 1996. *Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives*. New York: New York University Press.

Young, Robert. 1990. *White Mythologies: Writing History and the West*. London and New York: Routledge.

Zakaria, Rafiq. 1989. *The Struggle within Islam*. London: Penquin.

Zam (Zainuddin Maidin). 1994. *The Other Side of Mahathir*. Eng. trans. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors.

يناقش بروس لورنس أن الإسلام هو عقدة نظام ديني عالمي لا يمكن اختزاله بأفكار فردية، كما يبرهن لورنس أن الإسلام هو دين تشكل بمتطلباته الذاتية من خلال ما يحصل للمسلمين اليوم في العالم المتحضر. يؤمن لورنس بأن الوقت قد حان لتبديل الصور غير المناسبة عن الإسلام بإقرار شخصية متعددة لهذا الدين الجامع وداعميه الكثر، يؤمن تحطيم الأسطورة نظرة ذات معنى عن التاريخ الإسلامي ومفهوماً كبيراً للتجارب المتعددة للمسلمين اليوم.

«في هذا التفكير والعمل المليئين بالمعلومات القيمة يسعى المؤلف لإظهار المفاهيم الخاطئة والمخاوف عن الإسلام التي غالباً ما يتبناها هؤلاء ذوو المعرفة الناقصة عن ماهية الإسلام وما يؤمن به ويسعى إليه أتباعه. فمن يريد أن ينمي معرفته بهذا الموضوع عليه أن يقرأ هذا الكتاب».

Virginia Quarterly Review

«في تحطيم الأسطورة يأخذنا بروس لورنس أبعد من أبرز العناوين والنشرات الجوية في CNN، ويرينا أن الإسلام ليس تقياً ومرفعاً عما هو شائع».

Ethnic Conflict

«يشكل الكتاب إحساساً مشتركاً ينظر إليه غالباً أن الإسلام يجب أن يفهم في تنوعه كعقدة ونظام ديني متطور غير مفصول عن الاهتمامات المجملة للمسلمين يومياً...»

- Religious Studies Review - نظرات تحليلية

مجلة الدراسات الدينية

بروس ب. لورنس: بروفسور في الدراسات الإسلامية ورئيس قسم الديانات في جامعة دوك. كان رئيساً سابقاً للمجتمع الأميركي للدراسات الدينية، كما أنه مؤلف لستة كتب من ضمنها مدافعون عن الله: الثورة ضد العصر الحديث، الذي فاز عام ١٩٩٠ بجائزة الامتياز في الدراسة التاريخية من الأكاديمية الأميركية للديانات.

دراسات برينستون في السياسة الإسلامية

دايل ف. إكل مان وجايمس بيسكاتوري، محرران



رسم الغلاف صورة لمقام السيدة زينب وهو مقام شيعي معروف خارج دمشق مرمم من قبل دولة إيران.
الصورة: بول هوف جونيور ١٩٩٤